MARXISMUS UND FREIHEIT

Versuch einer Bestimmung
möglicher Verhältnisse
auf der Grundlage der Philosophie
Ernst Blochs.

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung des Grades eines
Doktors der Philosophie
im Fachbereich Philosophie
der Eberhard-Karls-Universität Tübingen

vorgelegt von

LUIZ BICCA

aus
Rio de Janeiro

1984

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547616_0042

MARXISMUS UND FREIHEIT

Versuch einer Bestimmung
möglicher Verhältnisse
auf der Grundlage der Philosophie
Ernst Blochs.

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung des Grades eines
Doktors der Philosophie
im Fachbereich Philosophie
der Eberhard-Karls-Universität Tübingen

vorgelegt von

LUIZ BICCA

aus
Rio de Janeiro

1984

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen
Fakultät der Universität Tübingen.

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. H. Fahrenbach
Mitberichterstatter: Ak. OR. Priv.Doz. Dr. R. Denker
Dekan: Prof. Dr. Dr. W. Hoering

Tag der mündlichen Prüfung : 11.7.1984

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 4

Kapitel I : Die ontologische Begründung der Möglichkeit der Freiheit 11

1. Das Noch-Nicht-Sein: Ontologie und Naturphilosophie 19

2. Die Genealogie der Blochschen Ontologie und die Idee eines Natursubjekts 35

3. Notwendigkeit, Möglichkeit und Freiheit im Lichte des Verhältnisses Natur - Gesellschaft 55

Kapitel II : Das Freiheitsproblem in anthropologischer Sicht (I. Teil): Blochs Beitrag zur Theorie des revolutionären Bewusstseins. Antizipierendes Bewusstsein und Einzelwille zur Veränderung 67

1. Der Mensch, seine Grundstrukturen und die Leiblichkeit 67

2. Das antizipierende Bewußtsein: Trieblehre, Affektenlehre und das Noch-Nicht-Bewußte 82

3. Hoffnung und Freiheit 94

Kapitel III: Das Freiheitsproblem in anthropologischer Sicht (II. Teil): Bewusstsein und Freisein - die Bildung eines kollektiven Willens zur Veränderung 107

1. Entfremdung, Fetischisierung, Verdinglichung 112

2. Ideologie, Hegemonie, kulturelles Erbe und 'Wärmestrom' 127

3. Klassenbewußtsein, Alltäglichkeit, Ungleichzeitigkeit 140

4. Über das Verhältnis Bloch - Lukács (Exkurs) 147

Kapitel IV : Die Verwirklichung der Freiheit (I. Teil): Moralität, Normativität, Politik: die Freiheit als Wert 163

1. Blochs These des kulturellen Erbes für den Sozialismus 175

2. Modernes Naturrecht und liberale Theorie am Beispiel der politischen Philosophie John Lockes 187

3. Die moderne Idee der Demokratie 205

4. Moral und Emanzipation 217

5. Die Marxsche Neubestimmung des höchsten Guts, des kategorischen Imperativs und die Kritik der Menschenrechte 237

6. Politische Freiheit und Emanzipation 256

Kapitel V : Die Verwirklichung der Freiheit (II. Teil): Befreiung, Sozialismus und Demokratie 267

1. Von der Selbstbefreiung des Proletariats zur Leninschen Parteitheorie 267

2. Staat und Freiheit: Diktatur des Proletariats und Absterben des Staates 277

3. Sozialismus mit Demokratie 294

Literaturverzeichnis 307

Lebenslauf 316

Einleitung

Die marxistische Theorie befindet sich laut angesehener zeitgenössischer Nachfolger Marxens in einer der ernstesten Krisen ihrer Geschichte. Ein Ideensystem, das sich so sehr auf die Einheit von Theorie und Praxis beruft, bis dieses schöpferische Prinzip eines neuen Philosophierens sich entleert und kaum noch etwas besagt, wird selbst zum Opfer des ursprünglichen und echten Sinnes dieses Grundsatzes: Der Marxismus kann sich nicht den Missetaten, die im Namen des Sozialismus begangen wurden (und werden), entziehen. Die Theorie leidet unter diesen Mißständen; Sterilität und Erschöpfung sind bloß Symptome davon, die sich unabhängig von denjenigen Deklarationen durchsetzen, die mit Interesse und verständlicherweise auf dem Gegenteil beharren.
Die theoretische Dimension einer breiteren Krise stellt also eine erste, allgemeine Grenze dieser Untersuchung. Die Arbeit wird von Anfang an vom Glauben getrieben, daß eine immanente Kritik am Marxismus nicht nur möglich, sondern nötig ist. Sie versteht sich infolgedessen selbst als eine Auseinandersetzung mit bestimmten Marxinterpretationen, die in Divergenz zu diesen steht, aber ebenso wie sie von der Marxschen Theorie ausgeht. Es handelt sich hier keinesfalls darum, neue "ewige Wahrheiten" in dem theoretischen Rahmen zu erstellen, was die traditionelle Illusion der Wiedererrichtung der "Reinheit des Marxschen Gedankens" bloß reproduzieren würde. Zudem in der Überzeugung, daß man es nicht mit einem einheitlichen theoretischen Feld zu tun hat - weshalb die Rede von Marxismen vielleicht realistischer wäre - ist die gegenwärtige Arbeit nicht gegen Parteilichkeiten immun. Sie kann entsprechend lediglich den Status beanspruchen, ebenfalls nur eine Auslegung zu sein, was bedeutet, auf die hinter ihr steckende Subjektivität als einzige ver-

antwortungstragende Instanz für eventuelle Irrtümer hinzuweisen.

Eine Marxismuskritik um Marxens selber willen ist - so gesagt - immer noch etwas Vages. Dem Unternehmen droht nach wie vor, eine bloße Intentionserklärung zu bleiben. Es bedarf zu seiner Durchführung der Bestimmung eines theoretischen Gegenstandes oder eines Diskussionsbereichs. Wenn man aber den hauptsächlich praktischen Charakter der Marxschen Theorie momentan vor Augen bringt, nimmt man zugleich wahr, welche Provenienz die Kriterien zur Definition des Zusammenhangs haben müssen, worin ein solcher kritischer Dialog geführt werden kann: Die Voraussetzungen müssen selbst geschichtlicher bzw. gesellschaftlicher Natur sein. Demnach fiel die Wahl hier auf das Problem der Freiheit. Das Thema Freiheit im Kontext einer Auseinandersetzung mit dem Marxismus zu behandeln, ist keine leichte Aufgabe. Diese Parole der bürgerlichen Emanzipation ist zum Grundpfeiler aller Art antisozialistischer Polemik geworden; in Anlehnung an sie findet die Legitimation der bürgerlichen Gesellschaft heute wie vor mindestens zwei Jahrhunderten statt. Nur hatte sie schon ihre rein ideologische Rolle gewechselt: Die Stoßwaffe gegen Absolutismus und aristokratische Vorrechte wurde allmählich zum Schutzmittel der Herrschaft des Bürgertums. Die Freiheit hat jedoch in den letzten Jahrzehnten zwecks ideologischen Gebrauchs anscheinend nochmals an Kraft gewonnen. Durch sie schneiden die Apologeten der kapitalistischen Welt im Konflikt mit ihren Gegnern, die ebenso Apologeten, nämlich des sogenannten realen Sozialismus sind, gut ab. Worin liegen die Gründe für eine derartige Auferstehung? Gewiß nicht in irgendeiner magischen Macht des Begriffs an sich. Dazu zählen freilich Tatsachen: die mittlerweile ziemlich bekannten Verbrechen selbsternannter "sozialistischer Staaten". Was die rein theoretischen

Aspekte des Problems anbelangt, muß man zugeben, daß der zur Weltanschauung gewordene Marxismus selbst den Weg ihres Bedrängtseins bereitet hat, und zwar in dem Maße, wie die marxistische Dogmatik andere Möglichkeiten zur Erweiterung der Freiheit im Werke Marx' völlig herausfallen ließ. Daß Marx ein Verständnis der Freiheit gestattet, das weit über die - eher Engelssche - "Einsicht in die Notwendigkeit" hinausgeht, dies wird in dieser Untersuchung zu demonstrieren versucht.

Reflexionen über Freiheit, die sich von Marx anregen lassen, aber neue Elemente zur Entfaltung des eigenen Ausgangspunkts eingebracht haben, wurden vielmehr von heterodoxen, dissidenten und nichtmarxistischen Marxinterpreten geleistet. Dadurch wird die bereits theoretische Verdrängung der Frage nach der Freiheit überwunden. Dies ist dennoch für die Anwälte des Bestehenden diesseits der politisch-ideologischen Grenze kein Anlaß zur Freude, und im Grunde genommen wissen sie es: vermittels dieses Umstands ist die Marxsche Theorie wieder daheim, d.h. sie gewinnt auch ihre kritische Potentialität zurück. Die vorliegende Arbeit beabsichtigt in diesem Sinne betrachtet zu werden, als Beitrag zur Überwindung eines Unbehagens, nämlich der erheblichen Schwierigkeit innerhalb des Marxismus, auf theoretischer Ebene differenziert von Freiheit zu reden. Das impliziert andererseits zugleich einen Versuch, das oben angedeutete ideologische Monopol zu brechen. Im selben Maße, in dem der Marxsche Gedanke der Maßstab der Kritiken am "sozialistischen" Adressaten ist, werden einige Kategorien der Tradition des Humanismus, der Aufklärung usw. gegen die bürgerliche Herrschaft selbst gewendet: Es wird also mit ihren vorzüglichen begrifflichen Instrumenten diskutiert.

Aus alledem läßt sich die privilegierte - wenn auch zu dem angegebenen Zweck nicht ausschließliche - Rolle der Blochschen Philosophie ableiten. Man findet im Werke

des großen "marxistischen Metaphysikers" (wie einige seiner Kritiker ihn gern darstellen) die breiteste thematische Landschaft, die den nötigen nuancierten Boden zum angestrebten Unternehmen beinhaltet. Die Intentionalität des Reflexionsverfahrens ist also: von Bloch zu Marx - wobei der erstere in eine unentbehrliche Verbindung mit Gramsci, Rosa Luxemburg, Marcuse, Sartre, Léfèbvre u.a. gebracht wird. Die Schriften Blochs funktionieren hier folgendermaßen zweifach: Sowohl als Provokation, Herausforderung zum Sich-Beschäftigen mit ideologisch unangenehmen theoretischen Problemen, als auch als Inspirationsquelle zur Beantwortung der ausgewählten allgemeinen Frage - Funktionen übrigens, die so eng verbunden sind, daß sie konkret ineinander übergehen.

Der Blochsche Gedanke umfaßt alle Problembereiche, in denen durch Berufung auf Marx von Freiheit schon gesprochen wurde und noch gesprochen werden könnte bzw. sollte. Aus ihm wurden die Richtlinien zur Bestimmung der Diskussionsebenen entnommen, auf denen sich meine Überlegungen entwickeln. Sie überborden gewiß den theoretischen und kategorialen Rahmen der Marxschen Theorie selber sowie deren traditioneller Anwendungsgebiete. Das weist sich als unvermeidbare Folge auf, da sich die Blochsche Philosophie schon jenseits dieser klassischen Grenzen ausweitet. (Solche Streifzüge durch Felder, die der Marxschen Reflexion selbst nicht eigentümlich sind, müssen nicht unbedingt befremdlich vorkommen; an sich sind sie vor allem eine Bedingung zur Erneuerung und in manchen Momenten zur Vergegenwärtigung der Theorie.) Seine Schriften erscheinen gerade deswegen desto fruchtbarer, indem sie fetischisierte Schemata und dogmatische Selbstbegrenzung aufgeben. Die Resultate sind nicht spärlich: die Wiederbelebung der Frage nach den Zielen der sozialistischen Bewegung, die Eröffnung der Erforschung der Normativität bei Marx, die Offenheit zum Dialog mit zeitgenössischen Strömungen der

Philosophie und mit den christlichen Religionen, wozu bestimmt noch andere wichtige Aspekte hinzugefügt werden können.

Demzufolge bewegt sich die hiesige Betrachtung auf verschiedenen theoretischen Niveaus, von der Ontologie und Geschichtsphilosophie bis zur Anthropologie, Ethik und Politik. Es wird mit der Analyse der Blochschen ontologischen Letztbegründung der Freiheit begonnen. Dabei werden die Sphären der Natur und Geschichte mitsamt ihren jeweiligen "Gesetzmäßigkeiten" gegenübergestellt und unterschieden. Die Kategorie des 'Subjekts' erweist sich nach wie vor als unbedingt nötig, und ihretwegen nähert sich der Gedanke immer mehr an den Bereich des Humanum an.

Das anthropologische Niveau zeigt sich als das angemessene für die Festlegung einer Basis zur Reflexion über die Freiheit. Hier erhält dieser Grundbegriff schon jene aktive, tätige Bedeutung, die im Rahmen der Marxschen Theorie eine so ausschlaggebende Rolle spielt: Befreiung. Freiheit hängt in dieser Perspektive also wesentlich mit Handlung, Praxis zusammen, was die Kategorie 'Subjekt' nochmals in den Vordergrund setzt. Nach ihr wird die Freiheitsdiskussion in zwei Achsen eingeteilt, nämlich in die des Individuellen und des Kollektiven, Allgemeinen. Die Aufgabe ist, dementsprechend aufzuzeigen, wie die aktive, tätige Freiheit im menschlichen Individuum verwurzelt ist, ihre Wahrheit erst auf der Ebene des kollektiven Agens erreicht. Die Freiheits-, Befreiungs- und Verwirklichungsträume des einzelnen Bewußtseins münden in der Bildung eines gemeinsamen Willens zur Veränderung der vorhandenen Welt, zum möglichen Anderssein.

Gerade die Formation eines kollektiven Willens zum Neuen stößt mit einem strukturellen historischen Hindernis zusammen, die allgemeine Entfremdung, die im Phäno-

men der Verdinglichung, - dessen Wurzel im Warenfetischismus liegt - ihre kapitalistisch-gesellschaftliche Gestalt erhält. Befreiung ist also zugleich und notwendigerweise Kampf gegen Entfremdungserscheinungen, und die strategischen Hauptmomente heißen jetzt "Wärmestrom" in der Vermittlung von Analyse, Theorie, Praxis und "Hegemoniebildung". Das bringt das Detaillieren der geschichtsphilosophischen Analyse der Freiheit hervor, das heißt ihre Erschwerung auf der ethischen und politischen Stufe.`

Zunächst wird der Freiheitsbegriff der Moderne geklärt, seine Bedeutung aufgedeckt, und zwar im Lichte der Theorien von drei fundamentalen Philosophen der Neuzeit: Locke, Rousseau und Kant. Anschließend erfolgt der Versuch, jene Kategorie der Marxschen Kritik zu unterziehen, was den Zugang zur eigenen Normativität Marxens - und dies vor allem zwecks der Enthüllung der tieferen Bedeutung von Freiheit bei Marx - erleichtert. Hierbei wird die Blochsche Theorie des Erbes an Naturrecht und Aufklärung als grundlegende Hypothese und Ausgangspunkt angenommen. Das erzeugt den Leitfaden, wodurch die ethisch-politische theoretische Tradition der bürgerlichen Emanzipation selbst in ihrem eigenen, gewöhnlichen Feld kritisiert beziehungsweise überholt werden kann. Da aber heute die Einseitigkeit auf jeden Fall zu vermeiden ist, stellt diese Aufgabe eine unabdingbare Forderung: Daß die theoretische Nachfolge Marxens - die, wie die geistigen Produkte der bürgerlichen Entwicklung, ebenso ein historisches Erzeugnis ist - selbst zum Gegenstand der Kritik wird. Dazu gibt es gewiß vielfache Möglichkeiten, die verschiedene Werte, Ziele und verschiedenen Willen voraussetzen. Unter mehreren wurde hier ein Weg vorgezogen, der von vornherein als adäquat zur Beurteilung dessen erschien, was im Namen des Sozialismus und unter Berufung auf das Marxsche Werk durch alle diese Jahre nach seinem Tod getan wurde: die theo-

retischen Leistungen der einflußreichsten Nachfolger - angenommen, daß in diesem Punkt die bloße Quantität nicht das Kriterium sein kann - mit dem Gedanken Marxens zu kontrastieren, um sie auch auf dem Hintergrund ihrer eigenen Zweck- und Wertorientierung zu bewerten. Eine Übereinstimmung (oder nicht) bereits auf diesem Niveau festzustellen, scheint mir die erste Bedingung der Möglichkeit andersgearteter, zusätzlicher Kritiken zu sein, die auf Fairneß und Aufrichtigkeit nicht verzichten wollen.

Kapitel I : Die ontologische Begründung der Möglichkeit der Freiheit

Den differenziertesten Ausgangspunkt, der eine umfassende Beschreibung der Verhältnisse von der marxistischen Theorie zum Freiheitsbegriff ermöglicht, liefert die Philosophie Ernst Blochs. Mit anderen kritischen Marxisten in den 20er Jahren - wie Gramsci, Lukács, Korsch etc., die, wie er selbst, als Begründer eines "westlichen Neomarxismus" gelten - teilt Bloch die Unzufriedenheit hinsichtlich der Verarmung des Marxschen Gedankens durch die Theoretiker der II. Internationale. Abgesehen von offensichtlich politischen Motiven haben m.E. insbesondere folgende zu einer erheblich sterilisierenden Modifikation der Marxschen Theorie beigetragen: einerseits die Unkenntnis von fundamentalen Werken Marxens und das relativ gering Interesse für seine damals schon veröffentlichten früheren Schriften, andererseits der Einfluß von starken Schulphilosophen (Neukantianer) und der prägenden ideologischen Erscheinung des Positivismus.

Im Laufe der Zeit wurde die intellektuelle Einstellung in dieser sozialistischen Tradition tief von einer mechanisch-deterministischen Denkweise bestimmt, deren direktes sozialphilosophisches Ergebnis der sogenannte Ökonomismus ist. Jene ist in der Geschichte des Marxismus ein lang bekanntes Phänomen: die auf dem starren Kausalitätsbegriff der modernen Naturwissenschaft beruhende Auffassung der gesellschaftlichen Totalität, die verschiedene Dimensionen des menschlichen Zusammenlebens unvermittelt auf eine gleich wirkende ökonomisch-materielle Determiniertheit zurückführt. Ihre Konsequenz, der Ökonomismus, ist eine Art Kult der Produktivkräfte, das heißt die geschichtstheoretische Vergötzung der technisch-wissenschaftlichen Entwicklung als ausreichender Ursache der politischen Veränderung. Mit dem der szientistischen Atmosphäre der Zeit entsprechenden optimistischen Glauben an den Fortschritt der Menschheit im Hintergrund, war daher das Ableitungsverfahren zur Apologie der allmählichen Evolution in die bessere zukünftige

Ordnung anstelle der Revolution des schlechten Vorhandenen spannungslos. Bloch drückt das präzis aus: "Dergleichen wäre Fetischisierung der von den Menschen abgehobenen Produktivkräfte und vor allem Fetischisierung ökonomischer Gesetze, ohne Rücksicht darauf, daß diese doch allesamt nur jeweilige Bedingungszusammenhänge darstellen und sich so nicht mit fix absoluter Notwendigkeit geltend machen, sondern mit leitender, zu gebrauchender und zu befördernder Tendenz. Jedes gesellschaftliche Verhältnis ist Beziehung von Menschen zu Menschen und zu Natur und wie erst die Produktionsverhältnisse zur Beförderung ihrer objektiven Dialektik, gar ihrer freizusetzenden Humanität vom subjektiven Willensfaktor der bestimmenden und informierenden Produzenten abhängig." (1)

Daß der Aufbau einer sozialistisch strukturierten Gesellschaft von einer adäquaten technisch-ökonomischen Basis abhängt, schien der Mehrheit der veränderungsorientierten Intellektuellen eine Selbstverständlichkeit zu sein. Bedauert haben aber die obengenannten kritischen Marxisten, daß das Marx immer essentiell gebliebene Prinzip der Einheit der Theorie mit der revolutionären Praxis völlig verdrängt wurde. Kohärent mit solcher entstellenden Voraussetzung verringerte sich in den Strategien die Rolle des subjektiven Faktors im Transformationsprozeß. Für alle kritischen Denker war es nicht verblüffend: die neue gesellschaftliche Organisationsweise wird in ihrer Entstehung immer verhindert, solange neben anderem der revolutionäre Wille, der Wille zur Veränderung fehlt. Zu demselben Zusammenhang der deterministischen Verzerrung der Marxschen Theorie gehörten allgemeiner Konformismus als praktische Haltung in den Massen und eine Politik der Ver-

---

(1) Ph.A. S. 176.

söhnung mit den herrschenden Kräften (2). Es galt also als unabdingbare theoretische Aufgabe, eine radikale Determinismuskritik herzustellen (3).

Damit aber die Determinismuskritik radikal wurde, war es unentbehrlich, bis zum innermarxistischen Ursprung der szientistischen Hinzufügungen zur Marxschen Theorie bzw. bis zur Legitimationsquelle aller nachkommenden deterministischen Überbleibsel im Marxismus zurückzugehen: die späteren Werke Engels', vor allem "Anti-Dühring" und "Dialektik der Natùr", in denen er - trotz aller entschiedenen Absicht, sich vom mechanischen Materialismus des 18. Jahrhunderts und vom zeitgenössischen Vulgärmaterialismus Büchners, Moleschottes, Haeckels abzugrenzen, - eine unübersehbare Begeisterung über die Methoden der Naturwissen-

---

(2) Der Zusammenhang Determinismus-Konformismus läßt sich bei Bloch besonders an einer Stelle ablesen, in der er die "eherne Logik" der gesellschaftlichen Vorgänge ablehnt, in dem Maße, wie diese sogar den alten Schicksalsaberglauben im Alltagsbewußtsein wiederbelebt: "Die unverstandenen Kräfte in Natur und Gesellschaft treten den Menschen, die von ihnen abhängen oder die von ihnen getroffen werden, als Schicksal entgegen; demgemäß kommt das Schicksalsgefühl, besonders Naturereignissen gegenüber, aus der menschlichen Primitive her." Ibid, S. 537.

(3) Es muß hier hervorgehoben werden, damit gewisse von der Leninschen Interpretation der Marxschen Theorie divergente Aspekte in den Werken dieser kritischen Marxisten nicht den Verdacht erwecken, bei ihnen stecke eine "geheime" Vorliebe für Positionen der II. International. Die Kritik des Determinismus und aller Art mechanisch-materialistischen Überschüsse im Marxismus enthielt von vornherein deutlich ein politisches Ziel: die Sozialdemokratie und ihre Strategie, die statt sozialer Revolution eher Apathie und Duldsamkeit bezüglich der kapitalistischen Ordnung stifte, zu entlarven. Was andererseits aber überhaupt nicht ausschließt, daß sie auch dazu dient, Grundlage einer Kritik an ähnlichen theoretischen Resten innerhalb der leninistischen Orthodoxie zu sein.

schaften bekundet, womit sich die vorliegende, Marx absolut fremde disziplinäre Konzeption von Dialektik zusammenschließt. Den ersten Schritt, um die Geltung der positivistisch-naturalistischen Nachträge in Frage zu stellen, unternahmen die kritischen Marxisten in der Weise, daß man beinahe von einer Renaissance der Philosophie innerhalb der marxistischen Theorie sprechen kann. Denn die oben erwähnten Schriften Engels' enthalten auch Ansatzpunkte für die dominante Tendenz in der sozialistischen Bewegung überhaupt, die philosophische Reflexion abzulehnen. "Revisionisten" oder "Orthodoxen", beide konnten sich gleichermaßen auf ihn berufen, da seiner Ansicht nach auf der einen Seite die Philosophie durch die einzelnen Wissenschaften ersetzt werden soll, und auf der anderen 'Dialektik' eine Methodologie und Theorie der allgemeinen "Gesetze" des Denkens und der Natur bedeutet, eine mit der formalen Logik verwandte Disziplin (4). Später jedoch haben sich viele von diesen kritischen Marxisten an Positionen der Orthodoxie des Leninismus angenähert bzw. ursprünglich eigene Thesen revidiert. Das Abrücken Lukács' von seinem Frühwerk "Geschichte und Klassenbewußtsein" ist

---

(4) In diesem Punkt ist es wichtig, auf die auch radikal kritische Stellungnahme anderer sich der Marxschen Theorie bedienenden Autoren gegenüber der Reduktion der Dialektik in der marxistischen Tradition hinzuweisen. Vgl. u.a. Sartres Kritik an Engels in "Marxismus und Existentialismus", Hamburg 1971, S. 48, S. 70ff. und S. 81f.; auch Habermas in "Theorie und Praxis", Frankfurt 1978. Bei diesem läßt sich beispielsweise lesen: "... die objektivistisch verstümmelte Dialektik (...) spricht ein ontologisches Gesetz aus, das alle Seinsbereiche gleichermaßen bestimmen soll. Für den jungen Marx war Dialektik wesentlich historisch, und eine Dialektik der Natur, unabhängig von gesellschaftlichen Bewegungen, undenkbar. (...) Engels degradiert dagegen die Dialektik der Geschichte zu einer Disziplin neben den Disziplinen der Dialektik der Natur und der Logik. Die Welt wird als eine in ihrer Materialität begründete Einheit aufgefaßt und als ein Entwicklungsprozeß, dessen Wesen mit Hilfe der dialektischen Methode gedeutet werden kann." (Ebd. S. 395f.) Was Bloch anbelangt, er zeigt etwas zögernd auf Unterschiede zwischen Marx und Engels; siehe dazu z.B. Ph.A, S. 389-393.

bloß das bekannteste Beispiel. Auch Bloch hat in derselben Richtung seinen Tribut geleistet (5).

Die Auseinandersetzungen mit den ökonomistisch-mechanistischen Strömungen des Marxismus kann gewiß als ein Grund des ontologischen Moments der Blochschen Philosophie betrachtet werden. Nun denke ich, daß dieser Grund nicht den ganzen Sinn seiner Ontologisierung der Marxschen Theorie ausschöpft. Jenseits dieses ersten Aspekts, kann man noch hypothetisch erwägen, ob Bloch nicht im Grunde die Absicht hatte, den dialektischen Materialismus neu zu definieren und zu entwickeln. (Ich kann diese These hier leider nicht ausführlich entfalten, da dies von den Zwecken und Hauptthemen meiner Untersuchung wahrscheinlich in großem Maße abweichen würde. Der Charakter aller damit zusammenhängenden Bemerkungen kann infolgedessen nicht anders als eine Anweisung für eventuelle weitere Forschung sein.) Das wäre unter den Umständen einer der Grundzüge der Blochschen theoretischen Bemühung: Die Rekonstruktion der materialistischen Dialektik zu leisten. In diesem Sinne bleibt er ein originaler, aber isolierter Denker unter westlichen Marxisten.

Blochs kritische Äußerungen über Engels sind weder häufig noch direkt. Im Vergleich zu denen anderer Neomarxisten erscheinen sie ziemlich verhalten. Eigentlich ist er mit Engels und der Stalinschen DIAMAT-Weltanschauung schon theoretisch in sehr wenigen Hauptpunkten einig; seine Philosophie überhaupt, aber bereits seine Reflexion über Natur, Materie und ähnliches, hat einen total verschiedenen Cha-

---

(5) Insbesondere in der Periode seines Aufenthaltes in der DDR, wie seine "militante Produktion" im Hinblick auf die zeitgenössische Philosophie zeigt. Hier wurden Gemeinplätze und Jargon der typisch stalinistischen Redeweise aufgenommen. Dazu gab es bestimmt politische Gründe. Dennoch ist m.E. eine derartige Erklärung unzureichend, um die Intention Blochs, eine mit den Prinzipien und Kategorien der Marxschen Theorie kompatible Ontologie zu verfassen, zu explizieren. Der stärkste Grund für ein so umfassendes philosophisches Unternehmen ist eher von theoretischem Rang.

rakter und eine ganz andere Bedeutung als jene anderen marxistischen Erscheinungen, wie es weiter unten dargestellt wird. Konkret haben Bloch und Engels im Sinne jener Weltanschauung vor allem folgende Gemeinsamkeiten: die grundsätzliche Idee einer dialektischen und zugleich materialistischen Philosophie, das Postulat der Dialektheit der Natur, und die allgemeine Einheit von zwei nichtidentischen bzw. diskontinuierlichen, prozeßhaften Bereichen des Seins: Natur und Geschichte (6). Im Sonstigen unterscheiden sie sich in ihren Voraussetzungen, philosophischen Einflüssen, Darstellungsmethoden, Untersuchungsgegenständen und theoretischen Zielen.

Manche der kritisierten Dimensionen des theoretisch-begrifflichen Bodens der II. Internationale entstehen mit neuer Kraft und neuen Ansprüchen ein Jahrzehnt später im Rahmen der III. (leninistischen) Internationale, diesmal mit um so mehr Gläubigkeit als sie sich im Kontext einer angeblich richtigen Auslegung des "wahren Gedankens der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus" manifestieren. Der theoretische Garant dergleichen war Lenin selbst, dessen Werk "Materialismus und Empiriokritizismus" als Fortsetzung und Verstärkung der naturalistisch-positivistischen Ansätze der schon angegebenen Schriften Engels' aufgefaßt werden kann. Hierbei handelt es sich um eine Polemik gegen den Neukantismus und auch gegen monistisch-materialistische und empiristische Tendenzen im Übergang

---

(6) Vgl. in Ph.A den Aufsatz "Über Freiheit und objektive Gesetzlichkeit, im Prozeß gesehen"; dort wird u.a. behauptet: "Der erste Blick, der den Menschen und Dinge auch gesetzhaft trennt, kann nicht der letzte bleiben (...) Der Hauptzweck in der Trennung zwischen Natur- und Geschichtsmethode war jedoch auch hier: Leugnung eines einheitlichen Zusammenhangs beider; Aufhebung des historischen Gesetzdenkens (vorzüglich der Entwicklungsgesetze), das als Marxismus gefährlich geworden war. (...) es gibt zwischen Geschichte und Natur, bei noch so bedeutsamer Trennung, die übergreifende Einheit dialektischer Gesetzmäßigkeit. Die Einheit der allgemeinsten Bewegungs- und Entwicklungsgesetze, zwischen denen Abwandlung, doch kein Riß ist; wie könnte sonst Natur das Prius des Geistes sein und ebenso sein Rahmen?" (Ph.A, S. 562-564).

zum 20. Jahrhundert. Merkwürdigerweise hat dieses zentrale Werk des orthodoxen Marxismus keine philosophische Entwicklung in Hinsicht auf das dialektische Denken bewirkt, sondern im Gegenteil bedeutet es einen beträchtlichen Rückschritt in antidialektische, ja sogar vorkritische Thesen und Begriffe der dogmatisch-realistischen Metaphysik (7): Adäquatio des Subjekts an das Objekt, Reduktion des Bewußtseins auf das "materielle" Sein, Reflexbegriff und Widerspiegelungstheorie, das alles als in direkter Entsprechung mit dem Gedanken Marx' stehend (8)! Der Weg für die Stalinsche "wissenschaftliche Weltanschauung" war damit methodisch und kategorial vorbereitet.

Wenn auch bei Lenin die materialistischen Prämissen, die allen bisherigen materialistischen Lehren als Ausgangs- bzw. Standpunkt gemeinsam sind, bloß den Status eines Postulats erhalten haben, wie H. Lefèbvre feststellt, werden sie doch im deterministisch-positivistischen Zusammenhang der DIAMAT-Doktrin des Stalinismus in Dogmen verwandelt. Dies vollzog sich in einer Zeit, in der der philosophische Gedanke Marxens gänzlich beiseite gelassen wurde, als ob seine Frühschriften nicht existierten oder theoretisch unbedeutend wären. Für die schon konstituierte sowjetische Version des Marxismus waren (und sind gewissermaßen noch heute) die ersten Werke Marxens eine Ver-

---

(7) Wie es Habermas trefflich ausdrückt: "Teil der naturalistischen Metaphysik ist eine naiv-realistische Erkenntnistheorie, die von Lenin in "Materialismus und Empiriokritizismus" unter dem Titel einer Abbildtheorie ausgearbeitet worden ist. Subjekt und Objekt verhalten sich im Erkenntnisprozeß undialektisch, in bloßer "Widerspiegelung", wie die "Sprünge" der Naturdialektik: weder die Entwicklung der Natur noch deren Erkenntnis sind durch das lebendige Tun der Menschen vermittelt. Die Einheit von Subjekt und Objekt ist in Ansehung der Natur und der Naturerkenntnis ebenso aufgehoben wie die Einheit von Theorie und Praxis in Ansehung der Geschichte und des revolutionären Aktes ihrer Beherrschung durch eine zum Bewußtsein ihrer selbst gelangte Menschheit." Habermas, a.a.O., S. 396.

(8) Zur Kritik der Widerspiegelungstheorie siehe auch Sartre, a.a.O., S. 29-31.

legenheit. Darum die indessen wohlbekannte Lösung: sie als noch nicht materialistisch, folglich unwissenschaftlich, als "unreifer Gedanke" darzulegen. Diese Lehre hat eine sachliche marxistische Ideologiekritik praktisch unmöglich gemacht (9). Das Wort "Kritik" ist in solchem Universum nichts weiter als ein Leeres geworden. Wodurch die marxistische Philosophie immer mehr zu entartender ideologischer Produktion mit festgelegten "theoretischen Funktionen" herabgesetzt wurde. Die aus aprioristisch wahren Prinzipien und "Gesetzen" bestehenden Schemata haben die intellektuelle Tätigkeit banalisiert: vorgebildete Meinungen wurden durch bürokratisierte Manipulation von Begriffen und Formeln auf die verschiedensten Gegenstände oder Phänomene angewandt; statt der dialektischen Aufhebung der Besonderheiten dieser herrschte ein analytisches Vakuum, willkürliche Verallgemeinerungen, negativer Wille bezüglich aller vermuteten "Gegner". Das Ergebnis derartiger entstellender intellektueller Tätigkeit kann nichts anderes sein als die ewige Reproduktion der Vorurteile, die man bereits hatte.

Nicht nur die politischen Taktiken der kommunistischen Internationale mit dem entsprechenden Mangel an "Wärmestrom" waren in den 30er Jahren für Bloch ein Grund zur Unruhe, sondern auch der theoretische Hintergrund des Weltverständnisses der Linken, der ihm schon zu dieser Zeit als einer strengen Umstrukturierung bedürftig auffiel - wie die folgende Passage aus dem "Materialismusproblem" (am Ende der 30er Jahre geschrieben, aber erst viel später veröffentlicht) zu verstehen gibt: "Ein erneutes Durchdenken des Begriffs Materie, gerade auch im dialektischen Materialismus, wurde trotz Lenin kaum versucht. Denn allmählich hat auch die kommunistische Internationale die problemkundige Neudurchdenkung des Materieprinzips bis jetzt nicht sonderlich

---

(9) Vgl. H. Lefèbvre: Problèmes actuels du marxisme; Paris 1970, S. 114-121.

weitergefördert, sie hat es gewiß nicht über Bord geworfen, doch sie hat ihm weithin das Undialektischste angedeihen lassen, nämlich die Erstarrung. So wurde hier der Weltbegriff Materialismus allzu oft ein bloßer gestempelter Allerweltsbegriff, eine selbstverständlich gewordene Banalität, ein begrifflos geratenes Klischee." (10).

Die Rekonstruktion der materialistischen Dialektik hat Bloch als Aufgabe für sich übernommen mit - übrigens - derselben allgemeinen nutzbringenden Anregungsquelle seiner politischen Philosophie: die philosophische Tradition und ihr mögliches theoretisches Erbe. Nach dem von ihm hochgeschätzten Spruch Lenins "Der kluge Idealismus steht dem klugen Materialismus näher als der dumme Materialismus" - hat er sich von sogenannten Materialisten und Idealisten inspirieren lassen. Das Resultat seiner enzyklopädischen Bemühung ist eine Ontologisierung der Marxschen Theorie. Sie ist nicht die erste noch die einzige in der Geschichte des Marxismus, aber gewiß das ganz Andere der stalinistischen Metaphysik. Das Urteil der offiziellen Ideologen hat dies in deutlicher Weise bestätigt.

1. Das Noch-Nicht-Sein: Ontologie und Naturphilosophie.

Ontologisches Reden ist nach Bloch nur sinnvoll unter der Voraussetzung einer fundamentalen Umorientierung des Denkens bezüglich seiner Zeitintentionalität. Diese Überzeugung stammt aus seiner Auslegung des Marxschen philosophischen Gedankens. Ihr gemäß enthalten die Schriften Marx', in einer nicht-thematisierten Form aber, den "archimedischen Punkt", den Hebel zu einem neuen Philosophieren. Das ist ein wichtiger Bestandteil der Marxschen theoretischen Revolution: der Bruch mit dem "Bann der Anamnesis", der typischen theoretischen Haltung der metaphysi-

(10) MP, S. 16f

schen Tradition, welche sich nach Bloch besonders in einer bestimmten Stelle der Hegelschen Rechtsphilosophie augenfällig und summarisch zeigen läßt (11). Dementsprechend kommt es darauf an, um eine von Anfang an umgestaltende Theorie zu erzeugen, das lang unberührte Gerichtetsein in der Zeit, den vorherrschenden Zeitmodus in der Genese der gedanklichen Arbeit umzukehren. Statt der Vergangenheit als Fluchtpunkt der Gegenwart gilt es, sich von jetzt in die Zukunft zu projizieren. Die von der Metapher der Eule der Minerva gekennzeichnete Situation verliert ihre bisherige Unabwendbarkeit, und an ihrer Stelle tritt eine neue auf, eine durch die Vermittlung Theorie-Praxis geregelte.

Das bedeutet aber auch, daß das Denken von der Idee des architektonisch aufgebauten bzw. vollendeten Systems Abschied nehmen muß. Philosophie wird von vornherein als prozeßhafte Unternehmung verstanden, womit auf der einen Seite die Prozeßhaftigkeit der Welt selber, des Seins überhaupt, gemeint ist, und andererseits, diesem ersteren Sinn angemessen, der experimentelle Charakter der intellektuellen Tätigkeit. Theorie der Weltveränderung ist ein Denkexperiment für eine sich im Experiment befindende, sich ständig verändernde Welt (experimentum mundi). Da sie on-

---

(11) In ihr äußert sich Hegel resigniert über die Machtlosigkeit der Philosophie gegenüber einer sich im Prozeß befindenden Realität: "Um noch über das Belehren, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosphie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug." G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt, 1970, S. 27f.

tologische Ansprüche erhebt, muß sie dann mit der traditionellen Fragestellung nach dem Sein als solchem und auch mit der Gewohnheit ontologischer Strukturen als einmal für immer gesetzte brechen. Anstelle einer Lehre des Seienden entsteht eine ontologische Reflexion, in der weder das Sein noch das Nichts, sondern das Noch-Nicht einen Vorrang besitzt. In diesem Sinne ist die Blochsche Philosophie schon grundsätzlich u-topisch: als Theorie des Seins in moto continuo aufgefaßt, ist sie zugleich Theorie des Seienden, das noch keinen Platz in der Wirklichkeit hat, eine Ontologie des U-Topos, der unabgeschlossenen, unfertigen Welt. Zu derselben geistigen Lage der Weimarer Zeit gehörend wie die Ontologie Heideggers (12), aber im gewollten Gegensatz zum letzteren, hebt Bloch zusammenfassend einige Merkmale seiner Ontologie hervor: "Grundfalsch bleibt hier der vornehme Ton vom angeblich abgehobenen Sein gegen das bloß Seiende; so wie Husserl das einmal aussprach und Heidegger mutatis mutandis fortspricht: Seiendes könnte, gemessen am reinen Begriff von Sein, ebensogut nicht sein. Vielmehr ist das Sein ... nicht verloren, sondern überhaupt noch nie präsent; so ist es schlechthin auf das Seiende, als seinen möglichen Bereitungsort, angewiesen. Hierbei ist der modale Index, der vorzüglich allen Aussagen des Noch-Nicht-Seins im Noch-Nicht-Seienden zukommt, erst recht nicht unausweichliche Notwendigkeit, sondern erst partial bedingtes Kannsein, Möglichkeit. (...) Ontologie des Noch-Nicht-Seins ist die des prozessual-gestalthaften Seienden mit ständigem Bezug zu Sein als seiend vermitteltem In-Auf-

---

(12) Zu ihm ist (und trotz aller Abneigung Blochs gegenüber Heidegger) eine verbindende Ähnlichkeit in bestimmten Gebieten feststellbar, z.B. im Problem der Naturbeherrschung durch die moderne Technik und Wissenschaft. Ein Vergleich zwischen Blochs "Prinzip Hoffnung" (Kap. 37) und einigen Schriften Heideggers, wie dem "Humanismusbrief", auch "Die Frage nach der Technik" ist. m.E. in diesem Punkt ziemlich erhellend und weiterführend.

gang sein." (13) In dieser Passage lege ich den Nachdruck besonders auf folgende Aspekte: 1) die dialektische Verweisbarkeit der beiden Niveaus: Sein-Seiendes. 2) Die noch nie konkretisierte Anwesenheit der Vollkommenheit des Seins in der Erscheinungswelt, was jene Hypostasierung eines nostalgisch bedauerten "verlorenen Perfektum" am Anfang vermeidet und die Vorstellung eines Besseren eher regulativ in der Art eines (zukünftig) möglich Erreichbaren entwirft. 3) Damit eng zusammenhängend eine Teleologie im Prozeß: als "im-Aufgang-Sein" ist das Sein ein unruhiges, dessen mannigfaltige Gestalten Versuche, Experimente sind - und das ist der Sinn des Blochschen Ausdrucks "Die Welt ist ein Laboratorium" - auf dem Weg zu seiner erhabenen Form, zu seinem Optimum (14). 4) Die zentrale Rolle der Kategorie "Möglichkeit".

Demgemäß placiert Bloch seine Prozeßphilosophie in direkten Gegenpol zur empiristischen Tradition und zum Positivismus überhaupt. Der Widerspruch ist hier prinzipiell: für eine dialektische Ontologie, die sich um die These der Unvollendung, der Offenheit der Welt dreht, kann dem Faktum an sich, als erkenntnistheoretischem Element nur eine sekundäre Rolle zugesprochen werden. Bewegung, Veränderung, Verwirklichung, sie prädominieren epistemologisch und ontologisch. Bloch wehrt sich gegen jede Art empiristisch-pragmatischer Überschätzung der Tatsachen als selbständige Realität und ausreichende Erklärungsinstanz. Empiristisches Verfahren tendiert methodologisch zum Kult der Fakta und indirekt zur Verabsolutierung des Gegebenen, d.h. des Vorhandenen. Gegen die Fetischisierung der Tatsachen wird betont, daß diese einfach Momente von Prozessen, Teile vom Ganzen sind. Die Welt in ihrer Wirklichkeit ist folglich

---

(13) TE, S. 216f. - Hervorhebung von mir (L.B.).

(14) "Ja, die Welt insgesamt, in ihrem schwierigen Prozeß, ihrer währenden Experiment-Beschaffenheit, steht so in einer Arbeit, von der die menschliche nur der letzte Akt ist in dieser Odysee." Ibid., S. 221.

keine Mehrzahl ungebundener Phänomene, sondern bewegende Erscheinungsreihe, die stets von und in spannungsvollen Bedingungszusammenhängen gesteuert wird.

Anders als die meisten klassischen Ontologien stützt sich die Blochsche Ontologie des Noch-Nicht-Seins weder auf die Kategorie Wirklichkeit noch die der Notwendigkeit. Am eventuellen Erbe der Tradition interessiert bestimmt nicht, den alten Realismus oder den Determinismus der Neuzeit wieder zu beleben. Der Grundbegriff jetzt ist die ebenso modale Kategorie der Möglichkeit (15). Angenommen, daß alles, was notwendig ist, wirklich ist, also nicht nicht sein kann, setzt Bloch gewiß voraus, daß manches Wirkliche notwendig ist. Dadurch wird vermieden, in eine Antinomie zu geraten: um den Determinismus zu widerlegen, negiert man das Vorhandensein eines ontologischen Bereichs der Notwendigkeit im Realen, was nicht mehr als eine Metaphysik der reinen Kontingenz, folglich bloß einen verkehrten Determinismus zustandebringt. Im engen Sinne ist die Kontingenz Möglichkeit zu sein und nicht zu sein; aber im weiten Sinne ist das Notwendige auch Mögliches, ist ein Bestandteil des Möglichkeitstotum. Blochs Wirklichkeitsbegriff bezeichnet eine Realität, die von einem viel weiteren Möglichkeitsuniversum umgeben wird.

Möglichkeit heißt bei Bloch partielle Bedingtheit. Das Mögliche ist nicht vollkommen determiniert. Hierin wird die Offenheit des nicht-notwendigen Seins - derjenigen Seite des Wirklichen, die nicht unbedingt so sein muß - als Anlage zum Anderssein, zum Neuen verankert. Aber die Kategorie Möglichkeit enthält einige Abstufungen, weshalb sie einer inneren Differenzierung bedarf. Zunächst unterschei-

---

(15) Deshalb setzt sich Bloch auf der Ebene der Seinsinterpretation - unter den zeitgenössischen Ontologien - häufig mit Nicolai Hartmann auseinander. Er sieht diesen als eine Art "Megariker des 20. Jahrhunderts", der das Mögliche im Notwendigen verwurzelt (und nicht umgekehrt), also den Zusammenfall des real Möglichen mit dem Notwendigen behauptet, um schließlich - wie die alten Megariker - die Möglichkeit abzulehnen.

det Bloch das bloß formal Mögliche: das ist alleinig Denkbares, also logisch Mögliches, ein "formales Kannsein". Es erfolgt eine weitere Unterscheidung, diesmal zwischen einer erkenntnistheoretischen Schicht, sozusagen, und einer dinglich-ontischen. Die erste dieser letzten zwei Schichten fällt unter die Benennung "das sachlich-objektiv Mögliche". Das ist ein subjekthaft Mögliches und beinhaltet den Standpunkt der Erkenntnis. Hier handelt es sich um Vermutungen über einen Gegenstand oder ein Phänomen, um die mögliche Erkenntnis dieser oder der Bedingungen einer Handlung. Das sachlich-Mögliche bedeutet also die sachliche, das heißt mit bestimmter Objektivität durchgeführte, aber zugleich partielle Erkenntnis der Bedingungen und wird typisch durch problematische Urteile ausgedrückt. "Sachlich-objektive Möglichkeit bezeichnet derart allemal einen Grundzustand der wissenschaftlich-objektiven Begründetheit gemäß der unvollständigen wissenschaftlichen Bekanntheit der sachlich vorliegenden Bedingungen." (16). Das zweite Niveau nennt Bloch "das sachhaft-objektgemäß Mögliche". Dies beruft sich auf etwas "in der Sache selbst". Die Möglichkeit bezieht sich nicht mehr auf die subjektive Seite, auf das Subjekt der Erkenntnis bzw. der Handlung, sondern auf den Gegenstand, das Ziel usw. als solches. "Das sachhaft Mögliche lebt nicht von den unzureichend bekannten, sondern von den unzureichend hervorgetretenen Bedingungsgründen. Es bezeichnet mithin nicht eine mehr oder minder ausreichende Kenntnis der Bedingungen, sondern es bezeichnet das mehr oder minder Bedingende in den Gegenständen selbst und in ihren Sachverhalten." (17)

Die Analyse der objektiven Möglichkeit, dieser partiellen Bedingtheit in der Sache selbst zeigt, daß auch sie unter dem Gesichtspunkt der Veränderung, der Aktivität in

---

(16) PH, S. 261

(17) Ibid., S. 264

der Verwirklichung eine Entzweiung umfaßt. Auffällig in dieser Überlegung ist ihr philosophiegeschichtlicher Ursprung: die Lehre der dynamis und der energeia des Aristoteles, mitsamt ihren späteren Entwicklungen durch die arabischen Kommentatoren. Bloch interpretiert Aristoteles nun materialistisch. Die dynamis, die potentia der mittelalterlichen Scholastiker wird hier den traditionellen Übersetzungen der "Metaphysik" gemäß noch als Vermögen oder Möglichkeit verstanden. Sie wird aber im Unterschied zu Aristoteles grundlegend auf den Materiebegriff verwiesen; den Formbegriff, eigentlich der ausschlaggebende im Aristotelismus und Thomismus, hat Bloch in seiner theoretischen Wichtigkeit herabgesetzt. Materie und Möglichkeit sind ontologisch untrennbar bei Bloch: "reale Möglichkeit ist nichts anderes als die dialektische Materie." (18). Von Aristoteles wird die Unterscheidung im Begriff 'dynamis' zwischen 'kata to dynaton' und 'dynamei ὂn' beibehalten; ebenso wie die jeweiligen Bedeutungen: Aktivität und Passivität, Potenz und Potentialität, das Bedingende und das Ermöglichende. Das 'kata to dynaton' wird als 'Nach-Möglichkeit-Seiende' und das 'dynamei ὂn' als 'In-Möglichkeit-Seiende' übersetzt. Die Anerkennung des unentbehrlichen Charakters dieser begrifflichen Gliederung für eine Ontologie der Prozeßhaftigkeit des Seins, der Veränderbarkeit der Welt lautet: "Möglichkeit bedeutet hier rämlich sowohl inneres, aktives Können wie äußeres, passives Getanwerdenkönnen; mithin: Andersseinkönnen zerfällt in Anders-Tunkönnen und Anders-Werdenkönnen. (...) ohne Potentialität des Anders-Werdenkönnens weder das Anders-Tunkönnen der Potenz Raum hätte, noch ohne das Anders-Tunkönnen der Potenz das Anders-Werdenkönnen der Welt einen mit den Menschen vermit-

---

(18) Ibid., S. 237

telbaren Sinn hätte." (19)

In Entsprechung zum aristotelischen 'kata to dynaton' - das die Materie als Hindernis zur Verwirklichung der Eidos, also das Moment des Hemmenden, des Widerstands in der Materie zur Entelechie beschreibt: Die Materie ist "der Ort der Bedingungen, nach deren Maßgaben Entelechien sich ausprägen." (20) - begreift Bloch das "Nach-Möglichkeit-Seiende" als Bedingungszusammenhang zum Eintritt von etwas in die Wirklichkeit. Dieses Moment des 'Nach-Möglichkeit-Seienden' schließt in sich die ungünstige Dimension der Behinderung. Mit ihm wird aber eine günstige Seite zur Durchführung der Zielvorstellungen verknüpft, die sinngetreu an das Lemma Bacons "natura parendo vincitur" erinnert: wir sollen den Widerständen des materiellen Seins gehorchen, um es listig zu beherrschen, d.h. um es unseren Wünschen nach auszuprägen. Neben der ersten, bedingenden Seite, in Parallelität zum 'dynamei ὸn', steht untrennbar die Unabgeschlossenheit, passive Verfügbarkeit des 'In-Möglichkeit-Seienden', "der Schoß der Fruchtbarkeit, dem auf unerschöpfte Weise alle Weltgestalten entsteigen."(21)

---

(19) Ibid., S. 267f. Bloch selbst liefert an einer anderen Stelle, im Kontext einer Kritik am naturphilosophischen Determinismus und an seinen Extrapolationen auf den Geschichtsbereich einen paraphrasierenden Kommentar zum obigen Argument: "Die reale Möglichkeit selber ist zweifellos auf der noch nichtmechanisch determinierten Seite der Wirklichkeit angebaut; so also enthält die Gesetzweise der realen Möglichkeit ebenso eine eigene, eine heilsame Art von Kontingenz (...) Hier besonders ist Wechselwirkung (...) ohne subjektiv-real Vermögendes wären die Möglichkeiten der Geschichte blind, ohne objektiv-reale Möglichkeiten wäre das Vermögende der menschlichen Geschichte taub." (Ph.A, S.554). Die Analogie ist klar: Hier ist die Rede vor allem von der Interaktion zwischen dem vermögenden (aktiven) Subjekt der Geschichte und den ihm gegenübergestellten Possibilitäten im Realen.

(20) Ibid., S. 238.

(21) Ibid., S. 238

Objektiv-reale Möglichkeit ist der Kern der Ontologie des Noch-Nicht-Seins und das Korrelat der Hoffnung, der Träume vom besseren Leben. Das In-Möglichkeit-Seiende rechtfertigt und macht die utopischen Vorstellungen sinnvoll, das 'Nach-Möglichkeit-Seiende' als einschränkendes Moment weist auf die Grenzen jeder Utopie hin und stellt die Bezugsinstanz zur Konkretheit dar: in Übereinstimmung mit ihm bewährt sich die Utopie als realisierbar oder nicht. Die so konzipierte Möglichkeit erhält bei Bloch den Rang eines Substrats (22). In ihr findet die von Bloch erweiterte Vorstellung des Reichs der Freiheit ihre letzte Begründung: "Übergang aus dem Reich der Notwendigkeit in das der Freiheit hat nur an unabgeschlossener Prozeßmaterie Land." (23)

Blochs Materiebegriff ist infolgedessen eine "Materie nach vorwärts". Nebenbei bemerkt sind die Begriffe 'Materie', 'Welt', 'Natur' bei ihm in letzter Analyse gleichgesetzt; sie erscheinen im ontologischen Diskurs häufig zusammengesetzt, beispielsweise in der Form 'Weltmaterie'. Anders als bei seinem Inspirator Aristoteles ist die Materie jetzt keine träge Masse mehr, die eines äußeren Bewegers bedarf, um sich örtlich oder in ihren Eigenschaften zu verändern. Ähnlich wie die arabischen Aristoteliker und wie bei den pantheistischen Mystikern des Mittelalters und der Renaissance wird hier von der universalen Materie als sich-bewegender gesprochen. In der Blochschen Natur- bzw. Materiephilosophie findet man eine Aufnahme der Sprache der Mystik und der Kabbala, die keine Parallele im Marxismus hat (24). Leitmotiv dieses Integrations-

---

(22) Siehe dazu PH, S. 271.

(23) Ibid., S. 273.

(24) Viele Autoren übrigens haben es schon pointiert. In diesem spezifischen Aspekt bleibt m.E. der Kommentar von A.F. Christen "Ernst Blochs Metaphysik der Materie", Bonn 1979, der interessanteste, insbesondere wegen der ausführlichen Erläuterung über den Einfluß J. Böhmes auf die Blochsche Naturphilosophie.

versuchs in die marxistische Theorie der ganzen Literatur, die an einen evolutiv-qualitativen Materiebegriff anknüpft, ist die Intuition des jungen Marx, wie folgender Satz in der "Heiligen Familie" beweist: "Unter den der Materie eingeborenen Eigenschaften ist die Bewegung die erste und vorzüglichste, nicht nur als mechanische und mathematische Bewegung, sondern mehr noch als Trieb, Lebensgeist, Spannkraft, als Qual - um den Ausdruck Jakob Böhmes zu gebrauchen - der Materie." (25). Von daher sind die völlig originalen Behauptungen in der reinen marxistischen Tradition zu verstehen wie diejenigen, die die Unvollkommenheit des Seins oder die Unruhe der Welt aussprechen, oder daß kein Seiendes seine erhabenste Gestalt erlangt hätte: "Keine der im Stoff sich zweckrealisierenden Formen, Figuren hat also seine Entelechie bereits erreicht. Und nicht die Bewegung aller Dinge und vorab Menschen, sondern die Materie selber und insgesamt stellt sich als noch unvollendete Entelechie dar." (26)

---

(25) Marx, Die heilige Familie, MEW Bd. 2, Berlin, 1974, S. 135. Marx schätzte Böhmes originelle Gedanken so hoch, daß er einmal über ihn behauptete: "Der Schuster Jakob Böhme war ein großer Philosoph. Manche Philosophen von Ruf sind nur große Schuster." in: Debatten über die Preßfreiheit, MEW, Bd. 1, S.72.
An sich ist die These der wesentlichen Mobilität der Materie noch in den späteren Werken Engels' präsent: "Bewegung in dem allgemeinsten Sinn, in dem sie als Daseinsweise, als inhärentes Attribut der Materie gefaßt wird, begreift alle im Universum vorgehenden Veränderungen und Prozesse in sich, von der bloßen Ortsveränderung bis zum Denken. (...) Es zeigt sich hier schon, daß Materie undenkbar ist ohne Bewegung." Engels, Dialektik der Natur, MEW, Bd. 20, Berlin, 1968, S. 254f. Aber der Kontext hier ist ganz anders als beim jungen Marx; dieser hatte zur Zeit der früheren Schriften Böhme, Schelling, Hegel u.a. als Bezugspunkt. Engels hat im Gegensatz dazu die einzelnen Naturwissenschaften im Hintergrund; der Ton und die Absicht dieses Werkes (genauso wie in "Anti-Dühring") richten sich entscheidend gegen die philosophische Tradition, größtenteils als "Metaphysik" pejorativ bezeichnet und im Vergleich zum "wissenschaftlichen Gesichtspunkt" herabgesetzt.

(26) MP, S. 20.

Diese und unzählbare gleichausgerichtete Stellen im Blochschen Werk unterstützen die Interpretation, daß sein Materiebegriff ähnlich wie der klassische Substanzbegriff in metaphysischen Abhandlungen funktioniert, ja die Rolle eines Substrats des allgemeinen Seins spielt (27); vor allem wenn wir wissen, daß Bloch am Pantheismus Brunos anknüpfend und auch ziemlich spinozistisch ein Subjekt der Natur postuliert. Interessanterweise scheint ihm gerade die Affirmation des Seinsprinzips und der Gebrauch des Materiebegriffs, der einem allgemeinen metaphysischen Substrat gleicht, problematisch zu sein. Er selbst benennt in seiner Materialismusgeschichte bestimmte Einwände gegen die Vorstellung einer Urmaterie, einer abstrakt transzendenten Grundlage des in verschiedenen Stoffarten bzw. -gestalten erscheinenden Seins, die gegen seinen eigenen Gebrauch des Materiebegriffs verwendet werden könnten. Er setzt der "Vergötzung eines vorgefaßt Allgemeinen nach unten" ein gewisses Bedenken Engels' entgegen: "Weshalb gerade Engels, nur scheinbar unerwarteter Weise, dem billigen Generalnenner nur recht nominalistisch entgegnet: Es gebe ebensowenig eine allgemeine Materie, wie es Obst

---

(27) Dafür sprechen Stellen wie die folgende: "... Materie ... das ist (...) das Nach-Möglichkeit-Seiende, also das, was das jeweils historisch Erscheinenkönnende bedingungsmäßig bestimmt, wie das In-Möglichkeit-Seiende, also das reale Möglichkeitssubstrat des dialektischen Prozesses (...) sie ist der Boden und die Substanz, worin unsere Zukunft,als ihre ebenso eigene, ausgetragen wird." Ph.A, S. 316 - 317. Auch in dieselbe Richtung anspielend operiert die von Bloch oft noch betonte Etymologie des Wortes 'Materie': es stammt aus dem lateinischen 'mater', i.e. 'Mutter' im Sinne des oben dargestellten Arguments: als Grund, Weltschoß der vielfältigen Formen, Figuren, etc.

gibt, es gebe aber Äpfel, Birnen, Trauben und so fort." (28). Eine derartige Erwägung entstammt nicht der Rücksicht, in "Abweichung" zur Orthodoxie geraten zu sein, sondern weil er in seiner originalen Entwicklung eines dialektischen Materialismus doch vorsätzlich manche Ideen Engels' aufgenommmen hat und zu entfalten beabsichtigte. Der Materiebegriff erhält zuletzt eine unterschiedliche Behandlung bei Bloch, sobald er den Bereich des universalen Seins und der Naturphilosophie überschreitet und die Geschichte in Betrachtung zieht. Auf diesem Niveau bedeutet 'Materie' wie in den Marxschen Schriften den Zusammenhang der gesellschaftlich-ökonomischen Verhältnisse. Im Gegensatz zum mechanischen und zum Vulgärmaterialismus wird sie nicht bloß in bezug auf das Physische begriffen: "Materie ist also nicht mehr als das zu verstehen, was man mit den Händen fassen kann, was ein Gewicht hat und so weiter. Sondern sie bildet sich als die ökonomisch-gesellschaftliche Grundlage in Gestalt der Unterbauten aus, die doch alle Verstand schon voraussetzen, weil er bei ihren Bildungsprozessen mithalf. (...) den Unterbau betreffend spricht man von materieller Produktion, materiellen Vorgängen, man nennt sie die ökonomisch-techni-

---

(28) MP, S. 127. Im selben Zusammenhang, d.h. gegen eine materialistisch-metaphysische Anwendung des Materiebegriffs zitiert Alfred Schmidt in seiner Dissertation über den Naturbegriff bei Marx aus dem "Anti-Dühring": "NB - Die Materie als solche ist eine reine Gedankenschöpfung und -abstraktion. Wir sehen von den qualitativen Verschiedenheiten der Dinge ab, indem wir sie als körperlich existierende unter dem Begriff der Materie zusammenfassen. Materie als solche, im Unterschied von den bestimmten, existierenden Materien, ist also nichts Sinnlich-Existierendes." Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt,1978,S. 27. Schmidt selbst stimmt in seinem Werk Engels zu: "Die Menschen haben es ja nie mit Materie "als solcher" bei ihrer Produktion zu tun, sondern stets nur mit ihren konkreten, quantitativ und qualitativ bestimmten Daseinsweisen. Ihr Allgemeines, die Unabhängigkeit vom Bewußtsein, existiert nur im Besonderen. Es gibt keine Urmaterie, keinen Urgrund des Seienden. Nicht nur wegen ihrer Relativität auf Menschen, in ihrem "Sein für anderes", sondern ebensowenig in ihrem "Sein an sich" taugt die materielle Wirklichkeit zu einem ontologischen Prinzip." (Ebenda)

schen und grenzt sie gegen ideelle Vorgänge ab." (29).

Neben den Kategorien 'Materie' und 'Möglichkeit' zählt der Tendenzbegriff ebenso zu den Grundpfeilern einer umgeformten marxistischen Dialektik. Als relevantes Moment der Blochschen Determinismuskritik wirkt er über die reine ontologische Diskussion hinaus auf der Ebene der Geschichtsphilosophie. Die 'Tendenz' ist der Beitrag Blochs zur Theorie des historischen Materialismus. Sie dient hier einer wichtigen Rektifikation im Rahmen der marxistischen Geschichtsauffassung: Der Zurückstellung der Praxis und des Gewichts des subjektiven Faktors der Veränderung, oder anders ausgedrückt, der Wiederherstellung einer praxisorientierten Geschichts- und Gesellschaftstheorie, die die ökonomistischen und mechanistischen Einfügungen in den Marxschen Gedanken herausnimmt; dergestalt, daß das Gegenteil einer starren Stellungnahme in der Frage nach der Bedingtheit des Willens zur Veränderung hervorgebracht wird. Sie sollte außerdem eine Perspektive eröffnen, der kein "Müssen" mehr entspricht, sondern Möglichkeiten, die vom historisch-gesellschaftlichen Agens erfolgreich ausgenützt und realisiert werden können

---

(29) TLU, S. 272f. Im Sinne eventueller Abweichungen bin ich mit A. Schmidt einverstanden, wenn er in einer späteren differenzierten Position in Beziehung zu Bloch meint: "Es ist zwar Blochs Verdienst, gegenüber der von Funktionären betriebenen, bloß funktionierenden, in unbewußter Verhöhnung Marxens obendrein als "Ideologie" bezeichneten Lehre einen reicheren philosophischen Begriff dessen, was historisch-dialektischer Materialismus heißen kann, wiederhergestellt zu haben." A. Schmidt: Ernst Bloch und die ultima materia, in: "Ernst Blochs Wirkung", Frankfurt 1975, S. 73

oder nicht. (30)

Wie Bloch selbst in nachträglich untersuchender Weise angibt, stammt der Tendenzbegriff von Leibniz. Er bezeichnet jetzt einerseits die prozeßhafte Beschaffenheit der Wirklichkeit überhaupt, jedoch ohne strenge Notwendigkeit; andererseits impliziert er eine Zielorientierung im Prozeß. Dadurch aber erhält die marxistische Theorie einen ontologisch teleologischen Charakter, einen viel tieferen als der ausschließlich menschliche im Werk Marx': Die Teleologie wird bereits in der Weltmaterie, im vor- und außermenschlichen Sein angenommen (31). Auch die im dialektischen Denken strategische Kategorie des Neuen erhält eine besondere eschatologische Bedeutung: Im erhabensten Sinne, das heißt als höchstes Ziel der Geschichte und - wegen der Blochschen spekulativen Erweiterung der bei Marx bloß gesellschaftlich gemeinten Teleologie - der Prozeßmaterie, ist das Novum zugleich das Ultimum, das Ende.

---

(30) In einer so konzipierten Veränderbarkeit der objektiven Welt, mit partieller Bedingtheit anstatt naturwissenschaftlichen Determinismus, findet keine Zusicherung des besseren Neuen statt. Der Sozialismus ist keinesfalls a priori gesichert, als unvermeidliche Konsequenz irgendeiner, der physischen Welt nachgeahmten ökonomischen Gesetzlichkeit oder, in seiner DIAMAT-Version, als von sich selbst notwendige, autonom garantierte Etappe der Geschichte. Die gesellschaftliche Revolution ist eine Möglichkeit und der Aufbau des Sozialismus, in der Blochschen Sprache, "Fahrplan mit Korrekturen", aber bestimmt kein geradliniger Fortschritt. Wie er darauf aufmerksam macht: "Das Proletariat hat die Wahl, mit dem Kapitalismus in Barbarei unterzugehen oder das humane Reich zu erkämpfen. Das Umsonst ist die Eine, die Welt für uns die andere letzte Möglichkeit, und die soziale Revolution, die als erste mit Grund realen Humanismus versprach, ist dem Nicht-Umsonst seine Tür." Ph.A, S. 189.

(31) Daß das Marxsche Werk in verschiedenen Momenten ein teleologisches Denken enthält, kann an mehreren Stellen gesehen werden; um nur auf einige hinzuweisen: im Vorwort von "Zur Kritik der politischen Ökonomie" (1859), wo Marx zum "Abschluß der Vorgeschichte" spricht (MEW, Bd.13, S.9), oder im "Kapital", Bd. 3 (MEW, Bd. 25, S.828), wo deutlich die Rede vom "Reich der Freiheit" ist; auch im letzten Sinne in der "Kritik des Gothaer Programms" (MEW, Bd. 19, S. 21f).

Dieses absolut Neue am Ende der "Vorgeschichte der Menschheit" bezeichnet keine Wiederkehr eines "schon gewesenen", eines verlorenen guten Anfangs, sondern gerade ein noch nie Gewesenes, das mit der Idee einer "Humanisierung der Natur/Naturalisierung des Menschen" in den Marxschen Pariser Manuskripten assoziiert wird: "Die Humanisierung der Natur hat kein Elternhaus am Anfang, dem sie entlaufen ist, zu dem sie, mit einer Art von Ahnenkult in der Philosophie, wieder zurückkehrt. (...) das Omega des Wohin erläutert sich nicht an einem urgewesenen, angeblich allerrealsten Alpha des Woher, des Ursprungs, sondern konträr: dieser Ursprung erläutert sich selbst erst am Novum des Endes, ja er tritt als ein an sich noch wesentlich unverwirklichter erst mit diesem Ultimum in Realität." (32)
Trotzdem scheint mir dieser Begriff eben der Tatsächlichkeit des menschlichen Eingriffs in die Realität erheblich angemessener zu sein als das im orthodoxen Marxismus so verehrte "Gesetz". Demgemäß gewinnt das Menschliche seine geschichtsphilosophische Bedeutung zurück, ohne daß die

---

(32) PH, S. 234f. Bloch bezieht sich hier deutlich auf die Stelle in den "Ökonomisch-philosophischen Manuskripten", in der Marx den primitiven, rohen Kommunismus in seiner Einseitigkeit und Unfreiheit kritisiert und ihn vom zukünftigen, entwickelten Kommunismus unterscheidet. Gerade vom Standpunkt der freien Entwicklung des menschlichen Wesens zeigt die von Marx gemeinte klassenlose Gesellschaft ein Spezifikum, das nicht gestattet, daß sie als Wiederkehr jenes Urkommunismus gedacht werden kann. Wer sich in der Gegenwart die zukünftige egalitäre Gesellschaft auf die Weise vorstellt, wünscht sie in dem Maße aus "Neid und Nivellierungssucht" - also aus einem Kult der allgemeinen Armut und Bescheidenheit statt der Einstellung für die totale Bereicherung des menschlichen Seins - wie der grobe Kommunismus die Negation der Persönlichkeit des Menschen, die bloße Kehrseite des Privateigentums ist. Der sozialisierte, vergesellschaftete Kommunismus andererseits ist Herstellung der menschlichen Identität, Aneignung seiner Natur in der Einheit mit der Welt. Vgl. MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, Berlin 1977, S. 534-536.

Geschichtsinterpretation ihren Gegenstand in die bloße Kehrseite des Determinismus, das heißt ins "Reich des Zufalls", der Beliebigkeit verwandelt. "Ist doch die Welt alles andere als fertig, sie bewegt sich, sie ist voll Tendenz, das heißt voll Spannung. Diese Spannung entsteht gewiß dadurch, daß im Bewegungs- wie im Arbeitsprozeß ein Fälliges künstlich verhindert wird. Marx definierte derart Tendenz als Erscheinung einer künstlich verhinderten Notwendigkeit, eines an der Wirkung verhinderten Gesetzes. (...) Leibniz hat zuerst Tendenz in einem verwandten Sinn gedacht und ausgezeichnet. Das ist insofern dem Revolutionsbegriff des dialektischen Materialismus verwandt, als Leibniz den größeren Raum, den eine entwickelte Aktivität braucht, mit dem der Zukunft gleichgesetzt hat." (33). Mehr als zwanzig Jahre bleibt das Blochsche Verständnis der Tendenzhaftigkeit des historischen Ablaufes unverändert: "Tendenz ist unter anderem das Streben , das entsteht, wenn eine Durchführung mit Gewalt gehindert wird, Latenz ist der utopische Gehalt im Unterdrückten, der die Tendenz legitimiert und substantiiert. Beide, Tendenz und Latenz, finden sich in der Wirklichkeit selbst, am spürbarsten in den Zwischenzuständen, wo das Alte nicht vergeht und das Neue nicht wird, also gerade dort, wo wir uns heute befinden." (34). Tendenz ist daher auch eine andere Bezeichnung für die oben erwähnten "spannungsvollen Bedingungszusammenhänge", die die erscheinende Wirklichkeit in Bewegung halten. Sie ist in ihrer Orientiertheit von individueller Willkür unabhängig. Dennoch kann der menschliche Wille zur gesamten Tendenz gehören. Genauer gesagt, wenn es sich um verändernde Züge handelt, soll der einzelne Wille ihr adäquat werden in dem Maße, in dem sie als leitender Bezug zu verstehen ist,

---

(33) Ibid., S. 287.

(34) E. Bloch: Eine Diskussion zwischen Ernst Bloch, Rudi Dutschke u.a., in: "Ernst Blochs Wirkung", Frankfurt, 1975, S. 225.

der - einmal richtig analysiert - benutzt werden soll, damit sich vorgestellte Transformationszwecke überhaupt erreichen lassen. Aus den tendenziellen "Gesetzen" entspringt der Freiheits- und Kontingenzraum.

2. Die Genealogie der Blochschen Ontologie und die Idee eines Natursubjekts.

Die Blochsche Ontologie hat eine lange intellektuelle Abstammung. Hier wird aber nicht beabsichtigt, sie ausführlich darzulegen und zu kommentieren. Zweck dieses Abschnitts ist lediglich, einige Details der Tradition ihrer Inspirationsquellen hervorzuheben, die auf der einen Seite zur Bildung der spekulativen Vorstellung eines Subjekts der Natur beitrugen, und andererseits den Weg zu einer letzten Begründung der Freiheit erleuchten. Zu diesem Erbe gehören gewiß viele begriffliche Beiträge, die vom Gesichtspunkt eines streng marxistisch-orthodoxen "Kritikers" als "Idealismus" angesehen werden können. Was Bloch selbst betrifft, ihm schienen doch für den Fortschritt der marxistischen Theorie Aristoteles, Leibniz, Schelling u.a. zweifellos fruchtbarer zu sein als La Mettrie, D'Holbach oder irgendein anderer Materialist des 19. Jahrhunderts. Zwischen sogenannten "Materialisten" und "Idealisten" gäbe es auch eine Art gegenseitiger Einfluß: für diese war die Materie eine Verlegenheit, eine Herausforderung, und umgekehrt der Geist für jene. Deshalb deduziert er: "Infolgedessen ließ sich bei Materialisten, bei Freud auf privatem, bei Marx auf sozial-objektivem Gebiet, entscheidend besser als bei Idealisten lernen, was Geist ist; umgekehrt läßt sich auch bei Aristoteles vor allem lernen, was Materie ist, gerade auch ohne physische Begrenzung, entwicklungsgeschichtlich." (35).

Hier hat man mit der Materie zu tun. Die Geschichte der Blochschen Ontologie des im-Prozeß-Seienden beginnt mit

(35) MP, S. 130.

Aristoteles. Es war Bloch auffällig, wie sehr es sich bei diesem, und im Gegensatz zur "aristokratischen Verachtung der Materie" bei Plato, um eine ganz andere Haltung dem materiellen Sein gegenüber handelt. In der aristotelischen "Metaphysik" - ebenso wie in seiner "Physik" - erhält der Materiebegriff eine erhebliche Bedeutung und nicht nur im "ersten Buch", wo Materie neben Form, Bewegung und Zweck als eine Ursache alles Seienden dargestellt wird. Bereits in diesem ersten Sinne ist sie, was den Formen überhaupt zugrunde liegt, die Formen "trägt" und die Erscheinungen hält. Der vierfachen Unterscheidung gemäß kann aber der Stoff, die 'causa materialis' der Scholastik als Zugrundeliegendes nicht durch Mobilität gekennzeichnet werden. Die Unfähigkeit dieses materiellen Substrats,das 'Hypokaimenon', sich selbst zu bewegen, setzt Aristoteles fest: "Denn das Zugrundeliegende bewirkt doch nicht selbst seine eigene Veränderung." (36).

Blochs Ausgangspunkt in der "Metaphysik" ist, genau genommen, die Lehre der Möglichkeit. Deswegen ist für ihn das "neunte Buch" besonders wichtig: Es handelt von der ontologischen Rolle der schon im "Buch V" definierten Begriffe "dynamis" (Potenz, Vermögen, Möglichkeit) und "energeia" (Aktualität, Tätigkeit, Wirklichkeit). Mit der 'dynamis' hängt das in-Bewegung(Veränderung)-Sein zusammen, das Seiende, das seinen Zweck (oder Ende) außerhalb von sich hat; die 'energeia' bezeichnet hingegen das im-Zweck (Ende)-Sein. (In ähnlichem Sinne wie 'energeia' gebraucht Aristoteles auch den Begriff 'entelecheia', um die Vollendung, die Vollkommenheit einer Wirklichkeit zu betonen.) Bei Aristoteles ist das Werden, die Bewegung, ein Übergang von der Potenz, Möglichkeit zum Aktus; Bewegung entspricht also einer Unvollendetheit. Das Begriffspaar bestimmt sich

(36) Aristoteles, "Metaphysik" (übers. v. H. Bonitz), H. Seidl (Hrsgb.), Bd. I, Hamburg, 1978, S. 21. Auch im "Buch IX", Kap. 7-8 merkt man, wie Aristoteles die Möglichkeit auf die Stoffursache und die Tätigkeit oder Wirklichkeit auf die Formursache bezieht.

gegenseitig: die Definition eines Begriffs verweist im Grunde auf die des anderen, Möglichkeit und Wirklichkeit ergänzen sich logisch und ontologisch: "Unter Wirklichkeit versteht man, daß die Sache existiere, nicht in dem Sinne, wie man sagt, sie sei der Möglichkeit nach (...) sondern der wirklichen Tätigkeit nach. (...) Doch sagt man nicht von allem in gleicher Weise, daß es der wirklichen Tätigkeit nach sei (...) einiges verhält sich wie Bewegung zur Möglichkeit, anderes wie Wesen zu einem Stoff." (37) Und weiter: "Jede Bewegung ist nämlich unvollendet, z.B. Abmagerung, Lernen, Gehen, Bauen. Dieses sind Bewegungen, und zwar unvollendete; denn einer kann nicht zugleich gehen und gegangen sein ... Dagegen kann dasselbe Wesen zugleich sehen und gesehen haben, zugleich denken und gedacht haben. Einen Vorgang von dieser Art nenne ich wirkliche Tätigkeit (Wirklichkeit), einen von jener Art Bewegung."(38).

Dieselbe fundamentale Unterscheidung zwischen Form und Materie, denen jeweilig Aktivität und Passivität zugesprochen werden, begründet noch die doppelte Abstufung der Möglichkeit bzw. des Vermögens: je nach dem leitenden Prinzip Form oder Materie ist das Mögliche, das Vermögende einerseits Potenz (im engen Sinne), aktives, tätiges Vermögen, Bedingendes (dynaton); oder auf der anderen Seite ist es als Potentialität, passives Vermögen, Ermöglichendes (dynamei) zu verstehen. "... dies eigentliche Hauptkategorie des Möglichkeits-Stoffs, ... die Kategorie des dynámei ôn, des In-Möglichkeit-Seins, worin der Stoff nicht als das Bedingende (nach Maßgabe des Möglichen), sondern als gärendes Möglichkeitssubstrat selber bestimmt ist." (39) Neben dem bloß tragenden Charakter der Materie wird auch derjenige bezeichnet, der direkt mit der teleologischen Dimension der Aristotelischen Metaphysik verbunden ist:

---

(37) Ibid., Bd. II, S. 117.

(38) Ibid., S. 119

(39) MP, S. 143

"Ja, der Aristotelische Stoff ist nicht nur das Tragende, sondern das jeden gestaltenden Aufstieg in den Erscheinungen Begünstigende ... welches jeweils den Fahrplan der entelechetischen Verleiblichungen bestimmt, und zwar in aufsteigender Linie. Dergestalt daß sich die Formen nicht nur nach, sondern kraft Maßgabe ihrer erlangten Möglichkeiten nach oben entwickeln können, die Bewegung ihrer also immer mehr der höchsten Form sich teleologisch annähern kann." (40) Nach Bloch wäre der Materiebegriff schon mit Fortschritt assoziiert, besser gesagt, der Fortschritt ist in der Materie angelegt: Die Möglichkeit des Andersseins ist auch die des Besserseins, die Entwicklung ist nicht gleichgültig, sondern entelechial-teleologisch von den unteren Formen zu den oberen.

Gerade diese dynamische und teleologische Dimension der Aristotelischen Lehre vom Sein erlaubt eine Interpretation, die Folgen enthält, die von Aristoteles selbst nicht gezogen wurden. Unter anderen die Verwandlung der Sehnsucht des Seins nach Perfektion, nach der adäquaten Form, in das Anliegen der Bewegung in der Materie, im materiellen Sein: "die dynamis der Materie sehnt sich nach der erweckenden energeia der Form, um mittels dieser zu entelechien entbunden zu werden. Kraft der weib-männlichen Zweiheit Stoff - Form wird die Materie ... Mutter des Seins." (41). Dieser Sprung wurde systematisch-theoretisch allmählich im Mittelalter vorbereitet und vor allem in seinen materialistischen Konsequenzen von den arabischen Aristotelikern durchgeführt.

Bloch sieht in der "Scholastik der Nichtchristen" eine Kontinuität von zwar metaphysischen Gedanken, die materialistisch besonders lehrreich sind und deren Hauptthesen in eine moderne dialektische Betrachtungsweise eingegliedert werden können. Gesetzt die Blochsche Intention, den

(40) Ibid.

(41) Ibid., S. 145.

mechanischen Materialismus definitiv aufzuheben, d.h. alle seine antidialektischen Reste im marxistischen Materialismus überhaupt durch Kritik zu entfernen, muß man verständlich machen, warum der Aristotelismus, auch in allen seinen späteren Gestalten im Mittelalter, so strategisch-wichtig für diese Aufhebung auffällt: weil außer den schon angegebenen Gründen, in seiner Naturauffassung ein qualitativer Naturbegriff verwurzelt ist. (Es muß hier im Vorübergehen unterstrichen werden: Bloch hat keinesfalls beabsichtigt, alte, aristotelische, scholastische Theorie in ihrer Gesamtheit wiederzubeleben, sondern lediglich eine Reihe von Theoremen und Hypothesen bei verschiedenen Philosophen der metaphysischen Tradition herauszuziehen, die zu einer Reform der gegenwärtigen Naturbetrachtung bzw. -forschung beitragen können, in der Weise von philosophischen Anregungen; ähnlich wie Pythagoras, Euklid und Plato z.B. Galilei gedient haben, um dieselben Kopernisch-Aristotelischen Theorien zu überwinden und die neue quantitative Naturwissenschaft zu eröffnen.) "Es gibt eine Linie, die von Aristoteles nicht zu Thomas führt und zum Geist des Jenseits, sondern zu Giordano Bruno und der blühenden All-Materie." (42) Diese Linie, die Bloch "Aristotelische Linke" nannte, und deren Hauptdenker Avicenna, Avicebron und Averroes waren, entwickelte sich in eine völlig andere Richtung als die weltfremde scholastische "Rechte" des Aristoteles (Duns Scotus, Albertus Magnus, Thomas von Aquin), die die philosophische Reflexion in die Theologie subsumierte, der Unterordnung des irdischen Lebens dem Reich Gottes entsprechend. Im Gegensatz dazu dachten die arabischen Aristoteliker von sozial-historischem Boden eher weltlich; bei ihnen waren Kosmologie, Naturphilosophie, Ontologie im allgemeinen keine "ancilla theologiae": "Gar Philosophie, wie bemerkt, ist keine exotische Treib-

---

(42) E. Bloch, "Aristoteles und die Aristotelische Linke", in: MP, S. 481.

hauspflanze auf islamischem Boden, genau dort hatte sie ja ihre griechisch-syrische Tradition. Das alles mithin erklärt und umgibt die Eigenschaft der bedeutendsten islamischen Denker: Arzt, nicht Mönch, Naturalist, nicht Theologe zu sein. Im mittelalterlichen Europa waren Philosophen mit naturwissenschaftlichen Neigungen so selten wie anomal (Roger Baco und Albertus Magnus sind fast die einzigen), bei den arabischen Scholastikern steht es umgekehrt." (43)

Der Entfaltungsprozeß der theoretischen Aufwertung des Materiebegriffs kann so zusammengefaßt werden: bei Avicenna findet der erste bedeutende Bruch statt: die Aufhebung der Passivität des materiellen Substrats, die Aktivierung der Materie, indem zum bloß trägen In-Möglichkeit-Sein des Aristoteles ein Mitwirken hinzutritt. Avicebron realisiert einen anderen Schritt, da er diese sich-bewegende Materie zur universalen, alles tragenden Substanz (materia universalis) ausdehnt. Diese Erweiterung der Kategorie Materie durch die in ihr angelegte Verschmelzung der zwei Momente des Möglichkeitsbegriffs bringt fast notwendigerweise eine Generalisierung des Subjektbegriffs hervor. Die Affirmation eines Subjekts der Natur ist eine Folge der Transzendenzfähigkeit der Materie: Es wirkt in der Art eines

---

(43) Ibid., S. 483. Und als ergänzende, gleich kritische, bloß theoretischere Erklärung: "Aristoteles hatte den Stoff als das 'dynamei on', das bloße In-Möglichkeit-Sein definiert, als das an sich Bestimmungslose, das, wie Wachs, die Form passiv aufnimmt und sich abdrücken läßt. Die Form ... ist das einzig hierbei aktiv wirksame; und die oberste Form, der gänzliche stoffreie actus purus ist der 'Nus', der reine Denkgott. (...) Diese Linie also, vom Aristotelischen Materie-Form-Begriff her, und ihr Effekt: die Aufhebung der göttlichen Potenz selber in der aktiven Potentialität der Materie: das vorzüglich ist der Weg der Aristotelischen Linken, mit Avicenna als nachantikem Merk- und Wendepunkt. Während die Aristotelische Rechte, zu Thomas führend, den Theismus des reinen 'Nus', den bei Aristoteles überhöhten, nochmals überhöhte. Ibid., S. 493f.

"Formgebers", der die Dinge aus dem Möglichen in die Wirklichkeit heraushebt. Und wenn die wörtliche Benennung für den Höhepunkt gehalten werden kann, wurde sie ausdrücklich bei Averroes geleistet: die Bedeutung der natura naturans ist der lebendig, selbst-verändernde Stoff: "bei Avicenna und wie sehr erst bei Averroes bleibt das wirkende Akt-Sein der weltlichen Entelechien durchaus selbstschöpferisch erhalten, in ihrer Potentialität-Potenz Materie ..." (44). "Das Besondere des Averroes bleibt, daß er die göttliche Existenz fast mit den Geburtskräften der Materie verschlang. Gott ist der Existenz-Verleihende, doch alle Verwirklichung ist an die Möglichkeiten des Weltstoffs gebunden - die Welt ist die Entfaltung der universalen Materie." (45)

Gerade die fortschreitende Übertragung der schöpferischen Macht des außerweltlichen Gottes auf die Materie - dazu im Vergleich stellt der pantheistische Gottbegriff nicht vielmehr als eine andere Formulierung dar - zeichnet die Konvergenz dieser metaphysischen Evolution mit den Vorstellungen der religiösen Mystiker aus von Meister Eckardt über Jakob Böhme bis in die Neuzeit. Unaufhaltsam - unterstreicht Bloch - verbreitete sich diese Umwendung des Form-Stoff-Verhältnisses durch viele Sekten und ketzerische Bewegungen am Rand der Kirche. So bei den Pantheisten Amalrich von Bena und David von Dinant, mit Beziehungen zu den Albigensern und Joachim di Fiori bis in die Renaissance, als die Entwicklungslinie zu ihrem Endpunkt bei Bruno gelangte.

Die Blochsche Geschichte des Materialismus schildert weiter, wie die "Metaphysik der Formen" mit dem mittelalterlichen Geist veraltet ist. Dagegen fand bezüglich des Materiebegriffs noch eine bestimmte Überlieferung statt. Eben in der Gestalt der "gärenden", "gebärenden Materie" weitet sie sich in der Neuzeit aus, indem sie die Bedeu-

---

(44) Ibid., S. 506.

(45) Ibid., S. 155

tung der Kategorie Substanz der neuen pantheistischen Metaphysik vervollständigt, sei es in der mystischen Form Jakob Böhmes oder in der systematisch-theoretischen Brunos und Spinozas. "Dasjenige, was die Formen nicht gibt, sondern aus der Materie, an ihr zum Licht bringt, ist bei Bruno gänzlich natura naturans." (46) "Hauptsache bei Bruno bleibt, daß er die Einheit der Form (des Tätigen) und der Materie festhält, daß die Materie an ihr selbst produktiv ist." (47).

Die pantheistische Säkularisierung Gottes wird bei Spinoza fortgetrieben, aber, anders als bei Bruno sind bei ihm Elemente des neuzeitlichen Weltbildes und die Einflüsse der modernen Mathematisierung der Natur bereits feststellbar. Bloch erinnert uns an die materialistische Seite des Spinozismus. Seine Auslegung der "Ethik" Spinozas unterstreicht, in welchem Maße die Räumlichkeit, die Körperlichkeit hier aller Art "Spiritualität" vorhergeht: Gott wird in Analogie mit dem Weltraum und der Materie gedacht, in Identität mit der extensiven, unendlichen Substanz "geometrisch" deduziert, wie die Lehrsätze im Buch über Gott belegen: "Ausser Gott kann es keine Substanz geben und läßt sich keine begreifen" (14. Lehrsatz) (48). Die "Anmerkung" zum 15. Lehrsatz, Buch I ist auch in diesem Sinne ein Versuch, diejenigen zu widerlegen, die glauben, die Ausdehnung, ja die Materialität sei unverbindbar mit dem Gottesbegriff: "Und hiermit glaube ich auch auf den zweiten Beweis geantwortet zu haben, weil er sich darauf gründet, dass die Materie als Substanz theilbar und aus Theilen zusammengesetzt ist. Und wäre dieses auch nicht, so weiss ich nicht, warum sie der göttlichen Natur unwürdig seyn sollte (...) daher man auf keine Art sagen kann, ... dass

---

(46) Ibid., S. 540.

(47) Ibid., S. 544.

(48) Spinoza, "Ethik", Darmstadt, 1978, S. 105.

die ausgedehnte Substanz der göttlichen Natur unwürdig sey ..." (49). Der Begriff der 'natura naturans' durchzieht die spinozistische Lehre der Substanz, wie es z.B. die "Anmerkung" zum 29. Lehrsatz (Buch I) aufzeigt (50). Die bekannte ontologische Identifizierung der Begriffe Substanz und Subjekt in der Philosophie Spinozas verweist ideengeschichtlich, ihrem Ursprung nach, auf das Natursubjekt der arabischen Aristoteliker und Brunos. Spinoza nimmt die Lehre der 'natura naturans' wieder und faßt sie mit neuzeitlicher geometrisch-mathematischer Notwendigkeit zusammen. Die emanzipatorische Relevanz des Gedankens Spinozas mitsamt seiner Zugehörigkeit zu der Strategie Blochs hebt er selbst hervor: "Damals wurden die organischen Renaissance-Elemente nicht nur in Bruno, auch in Spinoza neu ergriffen, der organische Naturgedanke wurde zum letzten Mal bürgerlich-revolutionär erfaßt. (...) Es ist der völlig transzendenzfreie Blick auf die Welt, der seit Bruno und Spinoza das Diesseits geladen hat ... Die Einführung der vormals göttlich hypostasierten Formkräfte in die Materie, das ist die erhaltene Wahrheit des Spinozismus ..." (51).

Nochmals im Sinne einer teleologischen Ontologie und mit Auswirkungen vor allem auf der Ebene der Blochschen Geschichtsauffassung taugt die Leibnizsche Aufnahme der Aristotelischen Entelechie. Daneben steht die Wiederbelebung der Kategorie Möglichkeit: von Leibniz stammt die Idee eines Möglichkeitsbereichs, der viel größer als die Wirk-

---

(49) Ibid., S. 113ff. "Ethik", Buch II, Lehrsatz 2 besagt dies auf affirmative Weise: "Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Wesen." (Ibid., S. 165). Auch Buch I, Lehrsatz 18 kommt der Blochschen Interpretation des materialistisch-pantheistischen Charakters der Metaphysik Spinozas entgegen, da er Gott als immanente innewohnende Ursache aller Dinge behauptet (Ibid., S. 121); vgl. Zitat in MP, S. 177.

(50) Ibid., S. 133.

(51) MP, S. 179.

lichkeit ist und sie in ihrer Gesamtheit umgibt. Diese Welterklärung, die eine Kontingenzsphäre im Sein toleriert, führt zu einer Auseinandersetzung am Anfang des 18. Jahrhunderts mit Anhängern der Newtonschen Mechanik. "Die Welt scheint nun als bloße zufällige Tatsache, und zwar nicht nur ihrer Faktizität, sondern ebenso ihren - die Faktizität ordnenden - Naturgesetzen nach; all das könnte in der Welt auch anders sein. (...) Läßt man die theleologische Mythologie beiseit, so bleibt das höchst merkwürdige, daß die Möglichkeit, wenn auch als rein logisch-hypostasierte, einen Primat vor der Wirklichkeit erlangt und letztere als zufällige Tatsache auf dem Hintergrund der vor ihr bestehenden Möglichkeiten erscheint; die faktische Wirklichkeit erscheint somit enger als alles, was hätte sein können." (52). Gegen die ersten modernen deterministischen Eingriffe in metaphysische Diskussionen konzipiert Leibniz, dem Primat der Möglichkeit vor der Wirklichkeit nach, eine Ontologie der Veränderbarkeit, die gemäß den entelechial-teleologischen Voraussetzungen den Tendenzbegriff zur ersten, obersten theoretischen Stufe erhebt. In der Tendenz, von Leibniz als "Appétition" verstanden, erkennt Bloch den Aristotelischen Begriff des "Appetitus der Materie nach der Form" wieder. Dadurch werden die Fakta der Wirklichkeit in Perspektive gesetzt, in Zuflucht des Andersseins, das in den umgebenden Möglichkeiten verankert wird: "Die Wissenschaft der Körper war bei Descartes lediglich Geometrie, die Energetik gehörte Gott; bei Spinoza fehlt der Kraftbegriff überhaupt. Indem jedoch Leibniz allerimmanenteste Energie dem Stoff supponierte und diesen von der bloßen Ausdehnung, vom Charakter eines toten Maschinenbestandteils befreite, kam ... etwas vom "Schoß der Formen" in die Materie trotzdem zurück (...) Die Kraft ist seitdem von der Materie untrennbar; auf den Weg (Umweg) über Leibniz konnte sich erst der dialektisch-materialistische Grundsatz bilden:

---

(52) Ibid., S. 194f.

Die Bewegung (als Äußerung der Kraft) ist die Daseinsweise der Materie." (53).

Die letzten historisch-philosophisch strukturierende Bezüge der Blochschen allgemeinen Seinsauffassung entspringen einer der traditionell anerkannten "drei Quellen des Marxismus" (54), nämlich des deutschen Idealismus - der übrigens m.E., neben den anderen fundierenden Momenten der Marxschen Theorie, das weniger erforschte ist. In der vormarxschen Tradition hat die große idealistische Philosophie vornehmlich den philosophischen Stil Blochs geprägt, und das ist noch auffallender in den Beziehungen zu Schelling und Hegel. Für Bloch ist bei Schelling vor allem die Naturphilosophie ausschlaggebend. Die angesprochene theoretische Linie setzt sich fort mit Schelling, der sich auf den Dynamisbegriff des Aristoteles bezieht, und auch durch seine Wiederaufnahme des Pantheismus Brunos auf den Hintergrund der Mystik, insbesondere von Böhmes Vorstellung einer "irrationalen Unruhe" im Grund der Geschichte, einer "Intensität" als letzter Beweger des Existierens. Der Voraussetzungszusammenhang ist für die Reaktivierung des qualitativen Naturbegriffs vorzüglich. Denn nach Blochs eigenen Ansichten verfaßt Schelling eine Verschmelzung der Unruhe der Mystik mit dem Aristotelischen "Appetitus nach Form"; er entwickelt seine Philosophie der Natur von einer transzendentalen Begründungsweise zu einer dynamisch-spekulativen Theorie der Materie. Schelling gibt seine ursprüngliche Annahme des methodisch deduktiven Verfahrens (im Sinne Kants) auf, und geht zu einer erkenntnistheore-

---

(53) Ibid., S. 192.

(54) Der Ausdruck ist von Lenin und die Erläuterungen stehen im gleichnamigen Aufsatz: "Die Lehre von Marx ... ist die rechtmäßige Erbin des Besten, was die Menschheit im 19. Jahrhundert in Gestalt der deutschen Philosophie, der englischen politischen Ökonomie und des französischen Sozialismus geschaffen hat. (...) Aber Marx blieb nicht beim Materialismus des 18. Jahrhunderts stehen, er entwickelte die Philosophie weiter. Er bereicherte sie durch die Errungenschaften der deutschen klassischen Philosophie und besonders des Hegelschen Systems (...)" I.Lenin: "Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus", in:"Ausgewählte Werke", Bd. I, Berlin, 1961, S. 77f.

tischen Position über, die nicht nur die in der "Kritik der reinen Vernunft" geschilderten Grenzen des wissenschaftlich produktiven Vermögens übersteigt, sondern auch die Finalitätsdiskussion der "Kritik der Urteilskraft" überdimensioniert. "Schelling setzt das Natursubjekt (bewußtlose Intelligenz, natura naturans) als Erzeugendes der Erkenntnis, Produzierendes der Natur, Auferstehendes der Geschichte zugleich. Subjekt wie Ursprung der Materie ist die Unruhe nach dem Etwas-Sein, Objekt-Sein; Subjekt der aufgeschlossenen prozessual beendeten Materie ist die Ruhe der Identität von Subjekt und Objekt. Die Materie aber enthält 'der Möglichkeit nach alle Potenzen', also auch die letzte, den 'Sabbath der Natur'; es ist das die kühnste Ausdehnung der ... Möglichkeitsdefinition des Aristoteles." (55).

Daß in der Naturphilosophie Schellings Potenzen einer materialistischen Auslegung schlummern - nämlich eines organischen Materialismus, in dem die Begriffe Leben, Kraft, Qualität usw. Platz haben, anders als beim mechanischen, darauf haben außer Bloch andere Exegeten hingewiesen (56).

---

(55) MP, S. 223.

(56) Habermas deutet auf den "heimlichen Materialismus der Weltalterphilosophie" Schellings hin. Dabei zeigt er auf, wie gewisse Themen und Ideen dieser Etappe der Schellingschen Philosophie von Marx rezipiert werden: für beide Philosophen - beim ersteren als "umgekehrter Gott" - ist der Mensch Subjekt der Geschichte; zwischen der mythologischen Prozeßhaftigkeit der Menschengattung und der Charakterisierung einer Reproduktion der Natur durch die menschliche Arbeit bei Marx bestünden wegweisende Inspirationslinien. Außerdem "bei Schelling wie bei Marx steht eine Ressurrektion der Natur durch Produktion der Menschengattung in Aussicht. (...) Schließlich stimmen Schelling und Marx auch darin überein, daß die Korruption der Welt nicht der Natur zuzuschreiben ist, sondern dem Menschen." Für beide hätte die "Verkehrtheit der Welt" also einen historischen Ursprung. Zuletzt bemerkt Habermas, in welchem Maße die metaphysischen Begriffe der "Weltalterphilosophie" durch ökonomische ersetzt wurden, was die Sachlichkeit der Analyse des Ideenüberschusses in sich m.E. überhaupt nicht widerlegt oder relativiert. Vgl. Habermas, "Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus", in Theorie und Praxis, Frankfurt, 1978, S. 215f.

Ausschließlich seine Leistung ist aber der Versuch, das Schellingsche Natursubjekt in die zeitgenössische philosophische Lage hereinzubringen. Das Postulat eines Subjekts der Natur als des Willenselements in der Materie selber steht im Zentrum der Blochschen Naturphilosophie und wirkt doppelt: zunächst indem es ontologisch eine Erklärung der Prozeßhaftigkeit, der Veränderung erbringt, bzw. eine andere Art Erläuterung als die rein mathematisch-naturwissenschaftliche zur marxistisch vorranggestellten Eigenschaft des materiellen Seins - die Bewegung - zu liefern intendiert. Dazu kommt noch, daß geschichtsphilosophische Folgerungen möglich sind in dem Maße, wie dieses Natursubjekt das außermenschliche, bereits in der Weltmaterie angelegte Korrelat des historisch-gesellschaftlichen subjektiven Faktors verkörpert. Diese Vorstellung ist also die unbedingt nötige Prämisse zweierlei naturphilosophischer, gleich spekulativer Varianten bei Bloch: des "Bogens Utopie-Materie" und der Idee einer "Mitproduktivität der Natur" (57).

Bloch nimmt die philosophischen Formulierungen der früheren Werke Marx' ernst. Er setzt sie über die linkshegelianische Polemik hinaus rückblickend in ihre letzte Perspektive: die Begrifflichkeit und die Sprache der großen idealistischen Systeme. So z.B. mit der berühmten Formel von der "Humanisierung der Natur und der Naturalisierung des Menschen" in den Pariser Manuskripten Marx', die auf die "Weltalterphilosophie" Schellings verweist: "Der Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums (...) Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen ..." (58).

---

(57) Vgl. TE, S. 196ff und PH, Kap. 37.

(58) K. Marx: "Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), MEW, Ergänzungsband (1. Teil), S. 536.

Wenn man jetzt an Hegel denkt, dann ist die Bezogenheit Marxens, und zwar nicht nur in seinen früheren Schriften, noch ausgeprägter. Marx greift von der Hegelschen Philosophie mehrere Themen auf, die eigentlich systematisch in ein weites Spektrum von Disziplinen eingeteilt werden können, obzwar die Betrachtungsweise derselben' beim ersteren regelmäßiger Gegenstand der Kritik vom letzteren ist. Zwischen beiden Philosophen besteht eine komplexe Gemeinschaft von Problembereichen, die von Geschichtsphilosophie und Anthropologie zu logisch-methodologischen Fragen übergeht. Es wird hier nicht beabsichtigt, das Verhältnis zwischen Marx und Hegel zu untersuchen. Für eine Ontologie des Seins-in-Prozeß ist es jedoch sinnvoll, den methodologischen Aspekt innerhalb dieser ganzen Bezogenheitsproblematik in den Vordergrund zu bringen: entscheidet sich doch Marx, ein für alle Male, abgesehen von den Unterschieden in bezug auf die Hegelsche Dialektik, für eine dialektische Denkweise. In der Marxschen Version der Dialektik betont Bloch ein bestimmtes Charakteristikum, nämlich die oben genannte Zukunftsorientierung im Unterschied zu einer vom Bann der Anamnesis noch determinierten Dialektik (59). Noch ein anderer Aspekt wird unterstrichen, wobei aber eine Annäherung beider Autoren verzeichnet wird: die notwendige Vermittlung der Momente der dialektischen Polarisierungen oder, anders ausgedrückt, die periodisch-systematische, auf verschiedenen Niveaus vermittelte Einheit des Subjekts des Prozesses mit dem Objekt. In der Nachfolge Hegels zeigt Marx auf, wie am ehesten die Arbeit vor allen anderen historischen Prozessen diese Einheit konkretisiert: das Subjekt Mensch, um sich am Leben zu erhalten, einigt sich jederzeit mit dem Objekt Natur, d.h. mit den vielfa-

---

(59) "Dialektische Materie hat ihr Totum nicht im Horizont der Vergangenheit liegen, wie der Erinnerungsgeist Hegels, aber auch wie die mechanische Materie seit Demokrit, sondern im Horizont der Zukunft. Zu ihr hin, auf die Vergangenheit selber bezogen ist, sieht nun der dialektische Materialismus die Materie tätig ..." (SO, S. 410).

chen besonderen Stoffarten, die er zu seinem konkreten Gegenstand macht bzw. praktisch in der und durch die Arbeit (Produktion) verändert. "Die erste geschichtliche Tat ist also die Ergänzung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, und zwar ist dies eine geschichtliche Tat, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und stündlich erfüllt werden muß, um die Menschen nur am Leben zu erhalten." (60) Bloch hat dies alles schön und rigoros resümiert: "Nach wie vor besteht auch im historischen Materialismus die Außenwelt als unabhängig vom Bewußtsein, doch sie besteht nicht mehr als unvermittelt mit dem Bewußtsein, das ist als unabhängig vom Arbeitsprozeß der historisch-dialektischen Subjekt-Objekt-Beziehung. Und diesen Arbeitsprozeß - ein Alpha und Omega des historischen Materialismus - hat Hegel in idealistischer Hülle aufgezeigt; er hat zum ersten Mal das philosophische Niveau geschaffen, auf dem das Arbeitsphänomen ökonomisch, doch nicht ökonomistisch begriffen werden kann: als aktiv-dialektischer Wechselbezug zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Mensch und Natur." (61)

Trotz aller Differenzen in der Darstellung von dialektischen Entfaltungen überhaupt, gleichviel auf welcher Stufe des Bewußtseins oder des gesellschaftlichen Seins besteht für Hegel und für Marx die Annahme, die Dialektik sei "eine der Sache selbst". Diese triviale Feststellung, die manche Forscher des dialektischen Denkens wiederholen, gestattet eine Auslegung dieses Ausdrucks, die sich gegen

---

(60) K.Marx, F.Engels, Die deutsche Ideologie, MEW, Bd.3, Berlin, 1978, S. 28. Zum selben Gesichtspunkt vgl. auch MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 512f.

(61) *SO* , S. 438, Hervorhebung von mir (L.B.). Das Subjekt-Objekt-Verhältnis wird eigentlich bei Bloch in einem noch radikaleren und erweiterten Sinne als bei Marx begriffen. Es wird ontologisch bis zur letzten Konsequenz betrieben, d.h. bis zur Identität des Menschen mit der Natur, was im Grunde eine Wiederaufnahme der von Schelling herkommenden und vom frühen Marx geerbten (wenngleich in den "Pariser Manuskripten" nicht reflektierten) Idee einer 'Resurrektion der Natur' impliziert.

ein bestimmtes Verständnis desselben wendet: nämlich das einiger "marxistischer" Hegel- und Marxinterpretationen, die auf hypostasierte, ja verdinglichte Weise von "dialektischer Methode" sprechen. Methode bedeutet in diesem Falle ein Instrumentarium, eine Art logisch-analytisches, durch allgemeine Regeln oder anwendbare Gesetze konstituiertes Werkzeug, das von außen, d.h. vom theoretisierenden Subjekt den Phänomenen, Gegenständen zuzusetzen wäre. Solche dialektische Methode ähnelt vielmehr einer Technik des Begriffs, wie die mittelalterliche Scholastik es verstand, auf keinen Fall aber, was jeder der obigen Autoren im Blick hat (62).

Diese lange philosophische Abstammung setzte Bloch in Verhältnis zu allgemeinen Voraussetzungen und Grundsätzen marxistisch-materialistischer Stellungnahmen in der Philosophie. Der Versuch, Elemente der traditionellen Metaphysik mit Kategorien der Marxschen Gesellschaftstheorie zu koppeln und sie ins marxistische Feld überhaupt einzuführen, schließt in sich einige theoretische Schwierigkeiten - abgesehen von den politischen Vorwürfen und von dogmatisch-doktrinären Einwänden. Der Schwerpunkt dieser Verknüpfung ist gerade die Bezogenheit jener pantheistisch-materialistischen Vorstellungen zum Marxschen Gedanken, der eben um seiner hauptsächlich historisch-kritischen Bestimmung willen einen nicht-metaphysischen Charakter beansprucht. Der Materiebegriff bei Marx bezeichnet keine Substanz, kein Substrat, sondern die Ökonomie als Sphäre der Produktion der Lebenserhaltung des in Sozietät lebenden Menschen, die Gesamtheit der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse. Die "Materialität" dieser Relationen gehört zur menschlichen Historie, keinesfalls zur Biologie, ebensowenig zur Sphäre der Physis oder des Kosmos.

---

(62) Man kann diese Kritik in verschiedenen Diskussionskontexten, auch mit unterschiedlichen Voraussetzungen und Zwecken, z.B. bei Sartre, Lefèbvre, Kojève, Hyppolite u.a., bemerken; genauso wie in Blochs Hegelkommentar: dazu siehe SO, S. 414.

Ihr Bedeutungsniveau beschränkt sich auf das gesellschaftliche Leben. Ebenso der Naturbegriff: Hier wird eine vom Menschen immer mehr angeeignete, durch Arbeit veränderte, also eine vergesellschaftlichte Natur gemeint. Sie ist gewiß, als außer- und vormenschliche, Grundlage und Voraussetzung der menschlichen geschichtlichen Entwicklung, keinesfalls aber der theoretische Ausgangspunkt Marx'. Marx interessiert sich sekundär oder kaum für die Natur "an sich", sondern primär als "für uns Menschen", als Bestandteil derjenigen praktischen Tätigkeit, die Arbeit, Produktion, und im modernen kapitalistischen Sinne Industrie heißt. (63).

Blochs Naturphilosophie erscheint manchmal eigenartig anthropomorphisch, überdies anthropozentrisch, so entscheidend ist der Humanismus seiner Philosophie. Auf diese Spur zu kommen ist dadurch möglich, daß für Bloch das Ideal des summum bonum schon im Gehalt des Prozesses der Weltmaterie eingraviert ist: "Und das letzte Problemthema in seiner Fassung, daß Substanz ebenso Subjekt werde, bleibt Materie als unvollendete Entelechie in beiden Weltreihen: Menschengeschichte und kosmischer Natur. Darin berührt sich bereits ein menschliches Reich der Freiheit mit dem Reich eines

---

(63) Marx betrachtet die Natur, von den Pariser Manuskripten bis zur Kritik des Gothaer Programms, als eine unentbehrliche Quelle der Erhaltung des menschlichen Lebens. So in jenem frühen Werk, wo sie als Quelle aller "Lebensmittel" bezeichnet wird, in beiden Bedeutungen des Begriffs: einerseits als Rohstoff zur Arbeit, Materie, die bearbeitet wird, und andererseits als körperliche "Subsistenzmittel des Arbeiters". Marx behält diesen Gesichtspunkt bei und setzt ihn der These des Gothaer Programms entgegen, die in der Arbeit die einzige Quelle des gesellschaftlichen Reichtums sieht. Siehe MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 512f und MEW, Bd. 19, S. 15. Soweit also die Natur im Verhältnis zur Basis der Gesellschaft steht, ist sie für die Marxsche Theorie wichtig. Vgl. auch Korsch, Karl Marx, Hamburg 1981, S. 128ff.; und A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt, 1978, S. 19-27 und 33f.

wirklich dem homo absconditus zugewandten Weltgesichts..." (64). Seine Verfügung bzw. Redeart über die 'natura naturans', dieses bestenfalls hypothetisch gebrauchbare Natursubjekt, manifestiert gelegentlich soviel hypostasierte menschliche Projektionen, daß es schwer fällt, eine bestimmte Kontinuität zwischen beiden "Subjekten" nicht zu vermuten, trotz aller seiner Vorbehalte, Natur von Gesellschaft zu differenzieren, wie es unten beschrieben wird. Denkt man beispielsweise bloß an die Interpretation des Menschen als Bewußtsein der Natur, demgemäß er für sie verantwortlich sein sollte (65). Diese rein gedanklich vorstellbare Kontinuität hat ihrerseits doch auch eine marxistische Verwandtschaft, und zwar in der Engelsschen allgemeinen Konzeption einer Dialektik in der Natur. Für diese meine Unterstellung spricht außerdem die Blochsche Einbeziehung der "Versöhnung mit der Natur" in die Subjekt-Objekt-Dialektik (die eigentlich im dialektischen Marxismus eher eine Hegelsche als eine Schellingsche Prägung besitzt) (66). Bei Bloch werden Subjekt und Objekt in ihrer Wechselwirkung bis zur absoluten Konsequenz vorangetrieben: bis zur Herstellung einer Identität des Menschen mit der Natur am Ende, im Reich der Freiheit, wo das "Heil" der beiden Mo-

---

(64) MP, S. 478.

(65) Auf diesen Kontinuitätsaspekt in der naturphilosophisch-ontologischen Dimension des Blochschen Gedankens hat H.H.Holz aufmerksam gemacht: "Und indem Materie aus sich selbst ein materielles Agens, den Menschen, hervorbrachte, ist diese Verwirklichung von Möglichkeiten nunmehr eine Selbstverwirklichung der Materie als der einen umgreifenden Weltsubstanz." H.H.Holz, "Logos spermatikos", Darmstadt, 1975, S. 145.

(66) In einer kritischen Äußerung Habermas': "Die Formel von der Naturalisierung des Menschen und der Humanisierung der Natur wird für Bloch zum Schlüssel: keine Revolution der Gesellschaft ohne Resurrektion der Natur. (...) Die Geschichte der Menschheit wird zu einem Stück Naturgeschichte." Habermas, "Theorie und Praxis", Frankfurt, 1978, S. 421. Zur weiteren Kritik an der Blochschen Anknüpfung an die Tradition der Mystik und des Pantheismus vgl. auch Habermas: Ernst Bloch, ein marxistischer Schelling, in: "Philosophisch-politische Profile", Frankfurt, 1971, S. 156ff.

mente - durch Abschaffung des Naturzwangs auf der einen, und der menschlichen Herrschaft über die Natur auf der anderen Seite - realisiert werden kann (67).

Was die Frage nach der Wissenschaftlichkeit anbelangt, glaube ich, Nachdruck auf den Sachverhalt gelegt zu haben, wie eine im Begriff der natura naturans verankerte, zur Qualität offene Naturphilosophie mit der modernen mathematischen Physik inkompatibel ist. Sie stellt Fragen und behandelt Themen, die völlig außerhalb des Bereichs der vohandenen Wissenschaften fallen. Eben deshalb bleibt die Betrachtung derselben an mehreren Stellen des Blochschen Werkes so allegorisch, in manchem allerdings fast esoterisch. In solchen Momenten riskiert diese Art Reflexion - falls sie nicht genügend von "Kältestrom-Analysen" des Gesellschaftlichen gestützt wird - sich von der wesentlich praktischen Absicht der Marxschen Theorie zu entfernen. Blochs kühne Parteinahme im marxistischen Milieu für Ideen

---

(67) Blochs Eingliederung der Utopie in die marxistische Theorie hebt in diesem Punkt den engen Zusammenhang hervor, der zwischen zwei - in verschiedenen Phasen des Marxschen Gedankens anwesenden - utopischen Vorstellungen besteht: die Versöhnung mit der Natur (Pariser Manuskripte) und das Reich der Freiheit (Kapital, Kritik des Gothaer Programms, usw.). Dadurch wird auch eine real-geschichtliche Überwindung der in den Klassengesellschaften faktischen Trennung von Subjekt und Objekt gemeint. Gerade dieser Aspekt einer dermaßen konstitutiven Identität gibt Anlaß merkwürdigerweise für zwei sich ebenfalls auf die späteren Werke Marx' berufenden, aber zugleich gegensätzlichen Positionen in dieser Frage: einerseits die Interpretation A. Schmidts, die die Herstellung der Identität ablehnt (siehe Schmidt, a.a.O., S. 158ff.), andererseits die Detlef Horsters, die die mögliche Aufhebung dieser und anderer klassischen philosophischen Antinomien mit Argumenten aus "Das Kapital" begründet (Siehe Horster: Marx und Bloch, in Perels und Peters, Hrsgb. "Es muß nicht immer Marmor sein", Berlin 1975, S. 59-81).

der klassischen Ontologie hat selbstverständlich das Verdienst, eventuell Wahres neu zu schaffen, bzw. zu vergegenwärtigen. Sie läuft manchmal Gefahr, auf der bloß theoretischen Ebene den Leitfaden der praktischen Interessen im Akt des Philosophierens zu verlieren - was freilich etwas Anderes ist, als an der Praxis in sich, an ihrer Faktizität, nicht interessiert zu sein. Gleich ob der Standpunkt idealistisch oder materialistisch ist, eine praktische Fragestellung (der die gesellschaftliche Veränderung vor allem bedarf) ist von Anfang an bedroht, durch prinzipiell metaphysische Probleme derart "erste Ursache", "universale Substanz" etc. überdeterminiert zu werden.

Die allgemeine Ontologie Blochs als spekulativ zu bezeichnen, hat keinen großen kritischen Wert. Das war ihm nicht nur bewußt, sondern auch aus systematisch-methodologischen Gründen ab ovo gewollt, d.h. ab dem Augenblick, in dem er sich für ein dialektisches Denken entschieden hat. Er teilt mit Schelling, Hegel, Marx und mit noch wahren dialektischen Philosophen des XX. Jahrhunderts das Schicksal derjenigen, deren Gedanke das konstitutive Element Totalität in der theoretischen Produktion voraussetzt und dieser Kategorie den Primat ebenso im Wissens- wie im Seinsbereich gewährt. Darum die strategische Vorrangstellung der Vernunft bezüglich des Verstands, die von vornherein den Sprung ins Transempirische hervorbringt. Bloch muß dementsprechend die Hegelsche Kantkritik durchaus befürworten: "Obzwar Kant noch Spekulation abwertete als 'ein Rasen mit Vernunft', unter ihr nur eine Erkenntnis der Dinge aus reinen Begriffen ohne alle Empirie verstand, so hat doch Hegel das spekulative Verfahren als eine Erkenntnis gerade durch konkrete Begriffe im Gegensatz zu den bloß abstrakten Begriffen der Reflexion ausgezeichnet." (68). Jenseits dieses "objektiv-konstitutiven" Merkmals der Blochschen Ontologie kann die Naturspekulation eine letzte Bedeutung erhalten, nämlich in der Weise einer regulativen Begrifflichkeit zur

(68) MP, S. 471

Kritik der gegenwärtigen Technik und Wissenschaft. Sie ist in dieser Absicht wie wenige andere philosophischen Konstruktionen heute imstande, theoretische Ansätze für jene sozialen Bewegungen zu liefern, die für ein herrschaftsfreies, ökologisches Verhältnis zur Natur plädieren.

3. Notwendigkeit, Möglichkeit und Freiheit im Lichte des Verhältnisses Natur-Gesellschaft

Das Verhältnis zwischen Natur und Gesellschaft wurde als Zugangsthematik zur Festlegung des Zusammenhangs unter diesen Hauptbegriffen vorgezogen, soweit es sich direkt mit dem Interesse an der Determinismuskritik verbindet. Aber erst recht deshalb, weil es einen ausgezeichneten Übergang zum Humanum, zum partikularen Bereich des Menschlichen darbietet. Bloch intendiert, die Differenz der beiden Ebenen zu charakterisieren, um die Ränder einer Diskontinuität zu verdeutlichen. Im eingeschränkten Rahmen meiner Untersuchung muß ich die Diskussion auf zwei von ihm aufgezeigte Wege begrenzen, wodurch ein Bruch Natur - Gesellschaft genügend dargelegt werden kann: der eine ist der Vergleich der "Gesetzlichkeiten" auf jeder Stufe, der andere die Arbeit als eigene Schöpfungsrealität. (69).

Blochs ontologische Vorrangstellung der Kategorie Möglichkeit dient einer weiteren Abgrenzung gegenüber der orthodox-marxistischen Tradition, welche in Anlehnung an Engels die klassische Grundbestimmung der Freiheit als "Einsicht in die Notwendigkeit"ein strapaziertes Leitmotiv

---

(69) Den zwei Diskussionspunkten kann noch ein dritter hinzugefügt werden: die Frage der Zeitlichkeit im Rahmen der Natur und der Gesellschaft, die bei Bloch zu wichtigen Untersuchungen führt; vgl. Bloch: Differenzierungen im Begriff Fortschritt, in: TE, S. 118-146.

verwandelt hat (70). Im Kontext hier wird der Naturzwang beispielhaft als schwerwiegend einschränkender Faktor hervorgehoben, dessen "Notwendigkeit" sich jedoch listig durch die Entwicklung der Produktivkräfte in der Geschichte in eine eigenartige Freiheit umwandeln läßt. In dieser Perspektive ist die Reflexion über die Freiheit erheblich eingeengt und auf eine technisch-wissenschaftliche Fragestellung zurückführbar: statt wesentlich mit Zwecken verbunden zu sein, hängt Freiheit von der Wahl der richtigen, optimalen Mittel ab.

Zu einer Zurückweisung der Reduktion des Menschlichen, Gesellschaftlichen auf irgendeine Bedeutung von Naturnotwendigkeit findet man bei Bloch einen ersten Ansatz: dies kann vermittels der Untersuchung des Charakters der Gesetzmäßigkeit auf beiden Niveaus versucht werden. Die ausgewählten Bezugspunkte im dementsprechenden Aufsatz Blochs sind einige Formulierungen im Werk Marxens, nämlich in früheren Schriften und im "Kapital", die, wie ich hervorheben möchte, zu verschiedenen marxistischen Perspektiven in der Betrachtung des Verhältnisses Natur-Gesellschaft vom Standpunkt ihrer spezifischen und gegenseitigen Dialektheit führen können(7

---

(70) Das scheint übrigens die Linie der Aufsätze und Essays über das Freiheitsproblem in der "Deutschen Zeitschrift für Philosophie" zu sein, um nur einen dogmatischen Bezugspunkt als Beispiel zu geben. Vgl. u.a. ebda. Werner Müller: Der marxistische Freiheitsbegriff, H. 4/62, S.481; Teodor I. Oiserman: Determinismus und Freiheit, H. 12/71, S. 1460; Herbert Hörz: Objektive und gesellschaftliche Gesetze und Subjekt-Objekt-Dialektik, H. 10-11/74, S. 1206; Gottfried Stiehler: Objektive Gesetzmäßigkeit und Freiheit des Handelns, H. 10-11/74, S. 1284; Spiros Karafanos u,a.: Zur Dialektik von Natur- und Gesellschaftsgesetzen, H. 3/75, S. 479.

(71) Genauer gesagt entweder zu einer Linie, wie die sich in dieser Frage auf Engels beziehende leninistische Orthodoxie, welche auf einer allgemeinen Identität beider Ebenen aufgrund ihrer gemeinsamen "dialektischen Gesetzmäßigkeit" besteht,oder zu einer anderen, den meisten "westlichen Marxisten" gemeinsamen Perspektive, die die Diskontinuität zwischen Natur und Gesellschaft heftig betont, gegebenenfalls explizit die These einer Dialektik der Natur ablehnt. Was insbesondere Bloch betrifft, so verzichtet seine Position nicht auf die schon erwähnten Engelsschen Voraussetzungen. Damit verträglich wird die Kategorie 'Möglichkeit' nicht ausschließlich auf das Niveau des Menschlichen, sondern auch des Vor- oder Außermenschlichen (Physik, Kosmologie etc.) angewandt. Nicht die 'Möglichkeit'

Die Ausführung dieses Themas wird bereits in ihrem Anfang erschwert, denn eine doppelte Problemstellung in dem Punkt ist bei Marx erkennbar, wie Bloch selbst das andeutet: "Marx hat so wenig einen Riß zwischen historischer und physischer Entwicklungs-Gesetzlichkeit anerkannt, daß sich gelegentlich sogar doppelte Auskünfte über die Einordnung von Natur in Geschichte oder aber von Geschichte in Natur bei ihm finden. Er ließ es zuweilen offen, ob die gesamte Natur als historisches Phänomen oder ob die gesamte Menschengeschichte als Naturphänomen darzustellen sei. Sie wäre dann ein letztes, allgemein-naturwissenschaftlich umschlossenes Stadium der physischen Materie (...) Jedoch ganz entschieden, nämlich im "Kapital" selber, das ja alles Schwanken hinter sich gelassen hat, findet sich eine davon recht verschiedene Auskunft. Es findet sich eine Zustimmung zu dem Satz des italienischen Geschichtsphilosophen Giambattista Vico, wonach 'die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, daß wir die eine gemacht und die andere nicht gemacht haben". (72).
Was die Blochsche Marxauslegung hier leider nicht zu verstehen gibt, ist, daß beide geschichtsphilosophischen Ansätze - d.h. die These der Einordnung der Natur in Geschichte oder umgekehrt und die andere, daß die Menschen die Geschichte machen - schon in früheren Werken Marxens abgelesen

---

(71f) also, sondern die 'Freiheit' besitzt einen strengeren Sinn und einen eigenen angemessenen Gebrauchsbereich in sozusagen "menschlichen Diskussionsgebieten": Anthropologie, Ethik, Gesellschaftstheorie usw.

(72) Ph.A, S. 557. Die Stelle im "Kapital", auf die sich Bloch bezieht, findet sich im Bd. I oder MEW Bd. 23, S. 393, Anm. Die Quelle der anderen, "doppelten Auskünfte" erwähnte Bloch leider nicht; ich vermute, daß er gewisse Stellen in der "Deutschen Ideologie" meint, wie z.B. "Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte. Die Geschichte kann von zwei Seiten aus betrachtet, in die Geschichte der Natur und die Geschichte der Menschen abgeteilt werden. Beide Seiten sind indes nicht zu trennen; solange Menschen existieren, bedingen sich Geschichte der Natur und Geschichte der Menschen gegenseitig." (MEW, Bd. 3, S. 18).

werden können. Nun aber während die erste Position Marx' bloß unausgeführte Anweisungen zu einem Panhistorismus in sich faßt, die keine erstrangige Rolle in der Marxschen Theorie spielen, setzt sich die zweite in der Entfaltung seiner Geschichts- und Gesellschaftsauffassung - d.h. des historischen Materialismus - durch, angemessen übrigens mit der begrenzten theoretischen Bedeutung, die der vormenschlichen Natur in der praxisorientierten Synthese von Philosophie und politischer Ökonomie bei Marx gewährt wurde.

Es wird hier also von der Prämisse ausgegangen, daß beide Sphären, Natur und Gesellschaft zwei Momente der Seinstotalität in Wechselwirkung sind, in denen aber der Seinsmodus der Notwendigkeit ein recht unterschiedliches Gewicht besitzt. Angenommen wird außerdem sowohl das Unabhängigsein der Natur vom Menschen in der Bestimmung ihrer Evolution als auch umgekehrt des Menschen bezüglich der Natur in der gesellschaftlichen Entwicklung. Diese Autonomie der jeweiligen Prozeßhaftigkeiten gibt den Maßstab zum Einschätzen , wie die zwei Ebenen aufeinander reagieren. Vorübergehend unterstreiche ich, daß das, worum es sich hier vornehmlich handelt, der Umfang oder die Weite der Möglichkeit menschlichen Eingreifens in die eine oder die andere Sphäre ist. "Die Menschen können physisch keine neuen Bedingungen schaffen, sondern nur vorhandene umstellen, zu einem Nutzzweck überdies, der nur von außen herangebracht ist. (...) Und in die Naturgesetze hängt die bisherige Technik sich lediglich ausnutzend, Gesetzeswirkungen kombinierend, ein, ohne daß der subjektive Faktor (Vermehrung) der Produktivkräfte (Maschinerie, Herstellung eines Gebrauchszweckbildes) anders als sozusagen listig-passiv sein könnten." (73)

Die Natur ist ein unter strenger Regelmäßigkeit veränderbarer Seinsbereich, dessen Notwendigkeit die genauen phy-

---

(73) Ph.A., S. 558.

sisch-mathematischen Urteile ausdrücken. Marx äußert sich an mehreren Stellen seines Werkes über "Naturgesetze" und ihre Unabdingbarkeit. Beispielsweise in einem Brief an L. Kugelmann sagt er: "Daß diese Notwendigkeit der Verteilung der gesellschaftlichen Arbeit in bestimmten Proportionen durchaus nicht durch die bestimmte Form der gesellschaftlichen Produktion aufgehoben, sondern nur ihre Erscheinungsweise ändern kann, ist self-evident. Naturgesetze können überhaupt nicht aufgehoben werden. Was sich in historisch verschiedenen Zuständen ändern kann, ist nur die Form, worin jene Gesetze sich durchsetzen..." (74). Da die Gesetzmäßigkeit der physischen Welt ein Inbegriff vom Unabschaffbaren ist, gebraucht Marx häufig Termini und Ausdrücke wie 'Naturgesetz', 'Naturnotwendigkeit', 'Reich der Notwendigkeit' und dergleichen in übertragenem Sinn, folglich nicht den physischen Bereich meinend, sondern in bezug auf Geschichte und Gesellschaft. Die Benutzung solcher extrapolierender Sprache gibt Anlaß zu den deterministischen Marxinterpretationen. Ihr Wortfetischismus kann vorzüglich zeigen, wie oberflächlich diese Auslegungen sind: sie verstehen nicht, daß Marx analogisch, aber metaphorisch redet, und sprechen hypostasierend der Regelmäßigkeit der menschlich-gesellschaftlichen Phänomene einen Notwendigkeitscharakter zu, der dem Geist, der kritisch-revolutionären Absicht der Marxschen Theorie sogar widerspricht.

Infolge seiner Erkenntnis der Gesetze der Phänomene kann der Mensch aber die Natur gebrauchen, ja manipulieren, wenn auch ihm unmöglich ist, die Naturgesetzlichkeit zu ändern oder neu zu schaffen. Dies besagt der von Bloch vielzitierte Satz Bacons: "natura parendo vincitur". Die Verfügung über die Natur verläuft nach gegebenen unvermeidbaren Bedingungen.

Ganz anders in der menschlichen Geschichte, wo keine un-

---

(74) Marx, Brief an Kugelmann vom 11. Juli 1868, MEW, Bd. 32, S. 553.

vermeidbaren Bedingungen, keine eherne Notwendigkeit herrschen, sondern vielmehr Kontingenzräume, in denen zu jeder Zeit "praktische Notwendigkeiten" eintreten können (75). Im Gegensatz zur physischen Welt steht die gesellschaftliche potentiell um so mehr zur Handhabung bereits aus dem einfachen Grund, weil diese vom transformierenden, arbeitenden Menschen selbst geschöpft wurde. Um eben dies festzulegen und um gelegentlich abstrakten Verwendungen des Wortes 'Geschichte' entgegenzutreten, weist Marx alle Vorstellungen übermenschlicher historischer Prozesse zurück: "Die Geschichte tut nichts, sie "besitzt keinen ungeheuren Reichtum", "sie kämpft keine Kämpfe! es ist vielmehr der Mensch, der wirkliche lebendige Mensch, der das alles tut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die "Geschichte", die den Menschen zum Mittel braucht, um ihre - als ob sie eine aparte Person wäre - Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist nichts als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen." (76). Diese subjekthafte Dimension des geschichtlichen Ablaufes - trotz des objektiven Bedingtheitsaspekts, der den vom Menschen selber geschaffenen "Gesetzen" auch anhaftet - behält Bloch im Vordergrund durch

---

(75) Ich verstehe hier darunter die Faktoren oder Bedingungen, die die Entstehung eines Willens zum Anderssein im Bewußtsein ermöglichen, welcher das historisch-gesellschaftliche Subjekt zur Handlung treibt. Im Marxschen Sinne heißt das materielle Nötigung, und zwar eines kollektiven Subjekts, nach seiner These, daß zur Veränderung des menschlichen Zusammenlebens die Wirklichkeit selbst primär zum Gedanken drängen muß. Siehe Marx und Engels, Die heilige Familie, MEW, Bd. 2, S. 37ff. Die Marxsche Begriffsbestimmung betont offensichtlich die Bestimmung des Bewußtseins durch das Sein, was nicht ausschließt, daß dieses auf jenes zurückwirkt, was für die Klärung des hiesigen Begriffs bedeutet: Dieses Hervorgebrachte, das Bewußtsein oder der Gedanke, ist notwendiger Bestandteil des Veränderungsprozesses und schafft eine spezifische praktische Notwendigkeit sozusagen geistiger Art, je nach "Bewußtseinsform" (Marx), die dem letztlich materiellen Grund zur Praxis entgegenkommt.

(76) Ebd., S. 98.

die geschichtsphilosophische und praktisch-politische Reflexion hindurch, da es prioritär war, die Funktion des subjektiven Faktors im Marxismus wieder zu erstellen. Das ist der Sinn der Vertretung des "Anweisungs- oder Zeichencharakters der Geschichtsgesetze" (77). Damit hängt auch, synchron gesehen, die Interpretation dieser letzten als Tendenzen zusammen, was das schicksalhaft deterministische Verständnis einer selbstbetriebenen oder mit voller Notwendigkeit bestimmten Geschichte konterkariert. Geschichtliche Gesetzlichkeit ist sowohl Hindernis zur Willkür im Veränderungsprozeß als auch unabgeschlossene Bedingtheit, Offenheit zum Neuen. Die sogenannten gesellschaftlichen "Gesetze" sind weder natürlich noch ist ihre real objektive Gültigkeit unendlich, worauf Marx und Engels sogar in ihrem Briefwechsel stets insistierten: "Für uns sind die sogenannten "ökonomischen Gesetze" keine ewige Naturgesetze, sondern historische, entstehende und verschwindende Gesetze, und der Kodex der modernen politischen Ökonomie, soweit die Ökonomie ihn richtig objektiv aufstellt, ist uns nur die Zusammenfassung der Gesetze und Bedingungen, unter denen die moderne bürgerliche Gesellschaft allein bestehen kann, mit einem Wort: ihre Produktions- und Verkehrsbedingungen abstrakt ausgedrückt und resümiert. Für uns ist daher auch keins dieser Gesetze, soweit es rein bürgerliche Verhältnisse ausdrückt, älter als die moderne

---

(77) Siehe dazu Ph.A, S. 546. Die unersetzliche Rolle eines kollektiven, klassenhaften Subjekts der gesellschaftlichen Umwandlungen im Laufe der Geschichte emphatisch wieder erhoben zu haben, ist noch ein wichtiger Konvergenzpunkt zwischen Bloch und Korsch. Beide haben diejenigen Marxinterpretationen kritisiert, die an die allgemeine, quasi programmatische Geschichtserklärung des "Vorworts" zur "Kritik der politischen Ökonomie" (1859) anknüpfen, demgemäß die gesellschaftliche Entwicklung in der abstrakten Form eines autonomen Spiels der Kräfte zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen beschrieben wird, in dem der menschliche Faktor praktisch nur eine Art vorgeschriebenen Auftrags zu erfüllen hätte. Vgl. Bloch, SO, S. 412 und Korsch, a.a.O., S. 137f.

bürgerliche Gesellschaft; diejenigen, die mehr oder weniger für alle bisherige Geschichte Gültigkeit hatten, drücken eben nur solche Verhältnisse aus, die allen auf Klassenherrschaft und Klassenausbeutung beruhenden Gesellschaftszuständen gemeinsam sind."(78)

Der Vergleich der Gesetzlichkeiten bestätigt schon die oben behauptete ontologische Eigenartigkeit von Natur und Gesellschaft, welche sich einerseits von der Konzentration des Notwendigen in erster Linie auf der Ebene der Natur kennzeichnen läßt. Im Gegensatz dazu wird andererseits dadurch vorgeführt, inwiefern die viel breiteren Eingriffs- und Veränderungsmöglichkeiten des menschlichen Subjekts die Kontingenz auf der zweiten Stufe überwiegen machen. Sie dehnen sich in um so höherem Maße aus, wie die Ersetzbarkeit der Regeln hier in bestimmten Momenten des geschichtlichen Prozesses obendrein realisierbar ist. In diesem bloß ontologischen Sinn kann man bereits begreifen, daß die Instanz des Humanum, der Gesellschaft, die eigentliche Ebene der Freiheit ist.

Der andere Diskontinuitätsfaktor, die Arbeit, ist bei Marx und Engels leichter als solcher zu verstehen, schon aus dem Grund, daß sie das Thema verhältnismäßig viel mehr beachten, als das vorige. Die Arbeit schließt im Grunde genommen auch eine Differenzierungsbasis jener Seinsbereiche ein; sie ist zugleich das Vermittlungsmedium derselben, womit übrigens die stets breiter werdende Vergesellschaftlichung der Natur zusammenhängt. Der arbeitende, produzierende Mensch konstituiert einen Bruch mit der Natur, und durch seine Tätigkeit bildete sich eine besondere Ebene der Materie, bzw. eine besondere Materialität: diejenige des Austauschprozesses mit der Umwelt und mit anderen Men-

---

(78) Engels an F.A.Lange, MEW, Bd. 31, S. 466. In dieselbe Richtung zielt die hervorragende Kritik Adornos, in: Negative Dialektik, Frankfurt, 1982, S. 348f.

schen, die Ökonomie heißt. Sie wird als wesentlich materielle Interaktion symptomatisch von Marx "Stoffwechsel" genannt. Auf diese Spezifizität, dieses Menschlichwerden der Natur besteht Marx durchgehend in seinem Werk von der Zeit seiner Feuerbachkritik bis zum "Kapital". Das ist der Ansatz einer Kritik am naiven Realismus und am Sensualismus, die in den Gegenständen nur Natur statt menschlicher Aktivität zu sehen vermögen: "Wonach also das Sein, das alles bedingt, nun selber tätige Menschen in sich hat. Das bringt ganz erstaunliche Folgen, sie machen vor allem 'These 3' besonders wichtig - nicht nur gegen Feuerbach, auch gegen Vulgärmarxisten. (...) Betreffen sie ... Trümpfe jener angeblich tätigkeitsfremden Anschauung, die die "Umstände" nur als das sieht, was um die Menschen herumsteht. Da ist einmal die sogenannte Gegebenheit, ein besonders objekthaft, also scheinbar materialistisch bezogener Begriff. Jedoch abgesehen davon, daß es bedeutungsgemäß ein Wechselbegriff ist, der nicht gälte, wenn es kein Subjekt gäbe, dem allein etwas gegeben wird oder gegeben sein kann, ist in der Welt, die die Umgebung der Menschen ausmacht, kaum ein Gegebenes, das nicht ebenso ein Bearbeitetes wäre." (79)

Die andere Seite dieses derart typisch menschlichen Schöpfungsprozesses ist aber etwas Naturhaftes: die bis heute von der Arbeit untrennbare Tatsache des Naturzwangs, des aller Produktion zugrundeliegenden Selbsterhaltungsbedürfnisses. Dies verweist auf etwas Konstantes in der Bestimmung der Arbeit: eine bisher unvermeidbare Anwesenheit der Natur im spezifisch menschlichen Element. Damit verbinden sich alle Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, und nicht umsonst benutzt Marx oft den Ausdruck "Reich der Notwendigkeit", um die ganze Reihe sozialer Or-

---

(79) PH, S. 299f. Die Geschichtlichkeit der gegenständlichen Welt wird z.B. in der "Deutschen Ideologie" dargestellt; vgl. dazu u.a. MEW, Bd. 3, S. 42ff.

ganisationsweisen des Daseins umfassend zu kennzeichnen. Vom Gesichtspunkt der Emanzipation des Menschen aus sieht er in diesem historischen Totum im Grunde hoch die Vorgeschichte der Menschheit, in der die "tote Arbeit über die lebendige herrscht", die Gegenstände über das Leben und den Schöpfer, in der die Abhängigkeit von der Natur fortwährend in Entfremdung, Gewalt und Herrschaft des Menschen über seinen Mitmenschen ihre Äußerung findet. Unter dieser Perspektive ist die bisherige Geschichte trotz aller Naturbeherrschung auch ein Verfall ins Natürliche auf anderem Niveau, ein Auftauchen des untergeordneten Natürlichen im Milieu der Geschichte.

Die Bedeutung der Arbeit erstreckt sich andererseits aber ebenfalls ins Vernünftige, also in die Richtung der Freiheit. Oben habe ich nebenbei bemerkt, in welchem Maße Freiheit in der marxistischen Tradition als verstrickt mit der Verringerung des Naturzwangs - deren theoretische Prämisse die klassische Freiheitsdefinition, die Erkenntnis der Notwendigkeit, ist - verstanden wird. Marx selbst stimmt schon einer restriktiven Relation von Freiheit zur Arbeit zu, was verschiedene Stellen seines Werkes bezeugen (80). Darauf ist noch zurückzukommen. Dennoch möchte ich vorläufig sagen, daß in dieser Relation eine bloß negative Freiheitsbestimmung bevorzugt wird, die, auch wenn man nur die Marxsche Theorie als Kontext vor Augen hat, im selben begrifflichen Hintergrund affirmativ ergänzt und vollzogen werden kann. Ihr entgegen kommt diejenige andere, die bei Marx ebenso gut herauszufinden und feststellbar ist, aber leider in der marxistischen Nachfolge Marx' positivistisch unterdrückt wurde: die anthropologische und utopische Bestimmung, die mit den verschiedenen Äußerungen über die kommunistische Gesellschaft und das Reich der Freiheit verbunden ist. Mit Hilfe einer Erwägung über den Ur-

---

(80) Vgl. z.B. "Das Kapital", MEW, Bd. 25, Berlin, 1979, S. 828.

sprung dieser und ähnlicher Vorstellungen kann man besser begreifen, wie sie von praktischer Notwendigkeit gedrängt wird, eine also, die aus "dem aller Theorie vorgängigen Bedürfnis nach Umwendung einer praktisch erfahrenen Verkehrtheit" entsteht (81). Wenn diese Notwendigkeit aber eine theoretische Radikalisierung erleidet, die sie wieder auf den Weg der Aufhebung des Reiches der Notwendigkeit bringt - und in dem Maße, wie, trotz ihrer praktischen Genügsamkeit bzw. Legitimität, derartige Notwendigkeit u.a. in Marxens "Pariser Manuskripten" Rechtfertigung für theoretische Untersuchungen erhält - begegnet man einem Ansatz der Spekulation Blochs über das Reich der Freiheit: Es ist die (praktische) Notwendigkeit der Beherrschung jener (Natur-)Notwendigkeit, des "Naturzwangs" und zugleich aller Verzerrungen der "verkehrten Welt" der Klassengesellschaft: "Aber Macht über die Notwendigkeit bedeutet im Positiven nicht Freilegung der Beliebigkeit, also des Zufalls, sondern Freilegung und Verwirklichung des Menschen. Der Zufall ist nach Hegels tiefer Einsicht nur die Kehrseite der Notwendigkeit, als einer blinden; die beherrschte, gar gesprengte Notwendigkeit setzt daher statt des Schweifens die beginnende Landung, setzt statt der bloßen "Freiheit wovon" die gezielte und inhaltliche "Freiheit wozu". Nämlich zu dem Willensinhalt des endlich nicht mehr in Herr und Knecht gespaltenen Menschen, zum utopischen Inhalt der menschlichen Selbstbegegnung. Zur beginnenden Identifizierung mit uns selbst und zu einer Welt, die - im utopischen Grenzbegriff - nur Dinge für uns enthält." (82)

Das Epos der Weltveränderung, der menschlichen Befreiung überhaupt besitzt eine praktische, faktische Erklärung, da sie in realen Bedürfnissen des Menschen verankert ist. Unmittelbar wird die Realität in acto von verschiedenen Indi-

---

(81) Habermas, "Theorie und Praxis", Frankfurt, 1978, S.222.

(82) Ph.A, S. 178.

viduen als unrecht, falsch bereits erfahren. Bloch unternimmt allerdings eine theoretische Letztbegründung der Freiheit: Über die Ebene der praktischen Reflexion hinaus liefert er ihr eine zusätzlich ontologische Garantie in der Darlegung der Veränderbarkeit des universalen Seins, im Beweis, daß die Möglichkeit die grundlegende Bedingung der Freiheit ist. Gerade diese außerordentliche Bemühung halten seine Kritiker für entbehrlich, denn sie setzen die Suffizienz des praktischen Bereichs voraus. Freiheit bleibt trotzdem für Bloch ein Problem, das nur auf der Ebene der Praxis, d.h. aktiv und konkret als Befreiung gelöst werden kann. Daher die ausführliche Betrachtung, die dem besonderen, bewußten Seienden gewidmet wird: Es interessiert ihn vor allem unter dem Gesichtspunkt, daß es sich um das Subjekt der geschichtlichen Veränderung handelt.

Kapitel II : Das Freiheitsproblem in anthropologischer Sicht (I. Teil) : Blochs Beitrag zur Theorie des revolutionären Bewusstseins. Antizipierendes Bewusstsein und Einzelwille zur Veränderung.

1. Der Mensch, seine Grundstrukturen und die Leiblichkeit

Ausgangspunkt der Untersuchung in diesem Kapitel ist die Behauptung Blochs in den "Philosophischen Aufsätzen", daß eine Diskussion über Freiheit nur auf der anthropologischen Ebene ihre angemessene Aussagebasis haben kann (1). Sie scheint auf den ersten Blick seltsam, ja sogar widersprüchlich zu sein, da bereits gezeigt wurde, inwieweit die anthropologische Grundlegung der Freiheit von der allgemeineren, ontologischen Begründung der Veränderbarkeit der Weltmaterie bzw. der Möglichkeit des Andersseins abhängig ist. Dieser scheinbar unlösbare logische Teufelskreis findet seinen Ausweg, sofern man das Verhältnis von Ontologie zu Anthropologie bei Bloch klarstellt: mit der hier vorgeschlagenen Interpretation will ich zeigen, daß zwischen den Aussagen auf beiden Ebenen eine Beziehung ontologischer Natur von Allgemeinem zu Besonderem besteht. Anders ausgedrückt : die Anthropologie Blochs ist m.E. eine spezielle Ontologie, nämlich die marxistisch phänomenolog sche Ontologie eines unter allen anderen ausgesondert entwickelten Seienden - des Menschen als des subjektiven Faktors geschichtlicher Veränderung. Sie steht so zu seiner dialektischen, spekulativen Materien- oder Naturphilosophie - gefaßt als "ontologia generalis" des Noch-Nicht-Seins - wie das menschliche Subjekt zum Natursub-

(1) Siehe dazu Ph.A, S. 580.

jekt steht. Dieses letzte Verhältnis ist die Korrelation des Bewußtseins, des denkfähigen, sich-selbst im Akt des von ihm unternommenen Gesellschaft- und Naturmodifizierens verändernden Agens, zum sich ebenfalls in Transformation befindenden materiellen Sein (2).
Die allgemeine Frage nach der Entstehung des Neuen wird nun vom menschlich-subjekthaften Standpunkt aus behandelt, was eine Umwandlung der Fragestellung impliziert: wie es uns erscheint oder "gegeben wird", das heißt, die Frage nach dem Bewußtsein.
Vorliegen hatte Bloch zwei entgegengesetzte Gedankenlinien, die er zu vermeiden suchte: eine Art erkenntnistheoretischer Anthropozentrismus, der verbietet, nach dem Sein der Natur überhaupt zu fragen, durch den viele wichtige Fragen, die vor- und außermenschliche Welt betreffend, lange ungestellt geblieben sind, und andererseits der dialektische Materialismus Engelsscher Provenienz, dessen philosophische Ungenügsamkeit dazu beigetragen hat, in der marxistischen Tradition häufig die Sphäre des Menschlichen auf die physische und biologische Materie zu reduzieren. Es spricht schon für Bloch, daß er die eigentliche Rede von der Freiheit auf das Niveau des zur Vernunft fähigen Seienden zu beschränken gesucht hat.

---

(2) Es ist interessant, in diesem Punkt darauf aufmerksam zu machen, daß im Hauptwerk Blochs der logische Ausgangspunkt oder Anfang (der Mensch) nicht mit der ontologischen allgemeinen Basis (die Weltmaterie) zusammenfällt. In der "Grundlegung" geht die logisch-dialektische Bewegung vom Besonderen zum Allgemeinen, also vom Bewußtsein zum universalen Sein als Korrelat des ersten. Die Begründung der Möglichkeit des Andersseins und der Freiheit in der universalen Möglichkeitsmaterie muß also der zweite logische Schritt sein, in dem Maße, wie sich dieser als eine "Antwort" auf die allerdings vom Menschen schon in der trivialsten Alltäglichkeit gestellten Fragen nach dem Willen, der Freiheit usw. verstehen läßt.

Laut Bloch sind zwar auch die "objektiven Faktoren" der konkreten Analysen von Freiheit geprägt, sofern sie in letzterer Instanz gesellschaftliche Verhältnisse bedeuten, das heißt, sozial bedingte Beziehungen von Menschen zu Menschen und zur Natur sind; aber im engen und rigorosen Sinn versteht er Freiheit als etwas Subjekthaftes: sie bleibt ihrem Ursprung nach eine subjekthafte Kategorie, und es läßt sich über sie nur in bezug auf das Menschliche methodisch-systematisch reden (3). Kurz zusammengefaßt kann man sagen, daß Freiheit etwas im Menschen Verankertes ist - schon in der Form seines Wollens und Denkens, wie unten detaillierter gezeigt wird. Aber die Sinnfundierung zu alldem kann nicht bloß der Mensch als Individuum sein, da die Freiheit (wenn durch das Wort mehr als die rein vernunftbezogene Willensfreiheit gemeint ist) Bezogenheit zum Nicht-Ich, zum Anderen und - allgemeiner - zur Welt voraussetzt. Deshalb kann die letzte Begründungsinstanz der Freiheit überhaupt nur der Veränderbarkeitsbeweis des Seins, i.e. die Möglichkeit sein.

Blochs Gedanken über den Menschen treten häufig unter einer doppelten Gestalt auf, deren Momente zwar analytisch entfaltbar sind, aber struktural-ontologisch notwendigerweise aufeinander verweisen und sich ergänzen, um so einen Bedeutungszusammenhang, das heißt, eine verständliche geschichtliche Totalität bilden zu können. Diese sind: seine zielgerichtete Betrachtung des Menschen als Wert und der Abriß einer ontologischen Grundstruktur der menschlichen Geschichtlichkeit. Das erste Moment ist eigentlich die Blochsche Vertiefung einiger beim jungen Marx bloß skizzierten, folglich als Hinweise zu eventuellen anthropologischen Überlegungen

---

(3) Ph.A, S. 580.

gebliebene Grundideen. Mehr als hundert Jahre später beruft sich Bloch auf diese Art revolutionären Humanismus der früheren Werke Marxens - wie übrigens auch andere unorthodoxe Theoretiker seiner Generation - die als unausgeschöpfte Inspirationsquellen für einen zu erneuernden Marxismus galten. Die Werke zwischen Marxens Dissertation und der "Heiligen Familie" sind nach der Interpretation Blochs durch eine allmähliche "Entzauberung" der Religionskritik zur gesellschaftlichen Kritik gekennzeichnet; diese theoretische Entwicklung, die sich in der Absage an den dominanten Hegelschen Idealismus und in der polemischen Auseinandersetzung mit den Linkshegelianern durchführte, kann für die spätere Bildung von Marxens eigener und endgültiger Geschichtsauffassung - den historischen Materialismus - nicht übersehen oder positivistisch als "vorwissenschaftlich" verachtet werden. In dieser Periode findet die Vorbereitung des kategorialen Bodens des historischen Materialismus statt (4).

In seiner m.E. brillianten Auslegung der Feuerbachthesen beweist Bloch, wie stark Marx und Engels unter dem Einfluß Feuerbachs standen, wenn auch der selektive, ja kritische Charakter dieses ihres Verhältnisses gleichermaßen unterstrichen wird. Auch in anderen Stellen hebt er die besondere Wichtigkeit von Feuerbach unter den Hegelkritikern hervor und bemerkt, wie dessen Opposition zum idealistischen Panlogismus der Hegelschen Philosophie eine für die Marxsche Theorie ent-

---

(4) Dem Blochschen Kommentar kann man entnehmen, daß Elemente der kategorialen Basis des späteren kritischen Verhältnisses zur politischen Ökonomie schon zur Zeit der "Heiligen Familie" vollzogen sind, und wie die Marxsche materialistisch-kritische Geschichts- und Gesellschaftstheorie in demselben Maße fortschreitet, in dem Marx sich stets kritischer zu Feuerbach verhält. Dazu siehe PH, Kap. 19, S. 304 - 318.

scheidende Anthropologisierung in sich faßte. Diese hat gewiß eine umwandelnde theoretische Rolle gespielt, die die damalige, vom Hegelschen Idealismus geprägte geistige Atmosphäre transzendierte, im Gegensatz zur Hegelkritik der anderen Linkshegelianer, die sich doch meistens innerhalb des Kontextes der idealistischen Philosophie Hegels bewegte. Und wenn schließlich Feuerbachs impliziter anthropologisch-humanistischer Atheismus in seiner materialistischen Dimension entfaltet wird, betont Bloch, wieviel Anerkennenswertes dieser naturalistisch-anthropologische Materialismus Feuerbachs beinhaltete und zur Entstehung der Marxschen kritischen Theorie beigetragen habe.: "Das sogenannte Existentielle wurde bei Feuerbach der Leib selbst, der Mensch als wahres, wirkliches sinnliches Wesen (...) Hegel hatte gesagt, im Menschen wisse Gott sich selbst; Feuerbach dreht diesen Satz um: der Mensch weiß in seinem Gott nur sich. Also müssen die herrlichen göttlichen Eigenschaften, die der Mensch seiner Entäußerung im Jenseits gegeben hat, auf den wahren Ursprung: das menschliche Herz, die menschliche Liebe, den menschlichen Vollkommenheitstrieb wieder zurückgeführt werden." (5)
Bloch glaubt auch, daß der Atheismus und Materialismus Feuerbachs schon bestimmte Fortschritte in bezug auf den Materialismus des 18. Jahrhunderts enthalten (6).

---

(5) SO, S. 401.

(6) Die Marxsche Kritik des mechanischen Materialismus wird in ihren Hauptpunkten in der "Heiligen Familie" systematisch dargestellt. Vgl. MEW, Bd. 2, S. 131 - 141. Im selben Sinn wie Bloch kritisiert Korsch den französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts; siehe Korsch, Karl Marx, Hamburg 1982, S. 155f.

Andererseits kommt bei Feuerbach jenseits der mechanistischen Naturphilosophie eine anthropologisch grundgelegte Wunschtheorie vor, die eine Rückkehr zu wichtigen Fragen der Aufklärung erlaubt. Wenn auch sein Materialismus einen Menschenbegriff in sich schließt, der eine Abstraktion ist, sofern ihm ein ahistorisches Gattungswesen entspricht, wirkt er ausgerechnet durch die Distanzierung von den mechanistischen Konzeptionen auf Marx. Für diesen stellt eine derartige Charakteristik der Feuerbachschen Philosophie einen erheblichen Bezugspunkt in der Zeit zwischen seiner Doktorarbeit und den Pariser Manuskripten dar (7). Kurz das Wesentliche skizzierend: gegen einen rein naturalistischen Materialismus erscheint hier ein "Menschenpathos", d.h. die Ahnung einer spezifischen, typischen, auf keinen Fall auf den "Tanz der Atome" reduzierbaren menschlichen Sphäre. Oder wie Bloch selbst sagt: "Denn die Basis des historischen Materialismus ist nicht die physische Materie oder die auf ganz allgemeinen, qualitätslosen Stoff reduzierte mechanische Natur. Basis ist hier vielmehr das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse; diese setzen zwar mechanische, vor allem physiologische Natur voraus, fallen aber mit ihr nicht zusammen." (8)

---

(7) In der Vorrede der Pariser Manuskripte lobt Marx ersichtlich die "positive humanistische und naturalistische Kritik" Feuerbachs; dazu vgl. MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 468f.; vgl. auch ebd. S. 569f. Die Einflüsse des Feuerbachschen Naturalismus/Humanismus in den früheren Schriften Marx' können m.E. noch in zwei wichtigen Details wahrgenommen werden: erstens in der Marxschen Rückkehr zur sinnlichen Gewißheit als Anfang der Wissenschaft, also gewissermaßen zu Kant im Gegensatz zum Hegelschen intellektualistischen Ausgangspunkt in der "Logik" (vgl. ebd. S. 543); zweitens durch den Aspekt, daß sich die Kritik der Hegelschen Philosophie überhaupt und insbesondere deren Entfremdungskonzeption vor allem auf einen Menschenbegriff - wenn er auch nicht derselbe wie derjenige Feuerbachs ist - stützen muß.

(8) SO, S. 404.

Trotz des fortschrittlichen Zuges der Philosophie Feuerbachs, muß man in diesem Punkt auf zwei große Lücken von ihr hinweisen: erstens, was das Wesentliche in Hegels Erbe für die Marxsche Theorie angeht - den Mangel an dialektischem Denken; das nicht Vorhandensein einer die Bewegung der Phänomene erfassenden, also veränderungsorientierten Methode, ja obendrein keine Spur von einer, der Dynamik der Gegebenheiten adäquaten, theoretischen Haltung. Zweitens das Zerfallen von materialistischer Betrachtungsabsicht und Geschichte - ein Aspekt, der die Fixierung der Denkperspektive auf die Scheinimmobilität der isolierten, empfindlichen Affektionen noch verstärkt: "Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, und soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist. Bei ihm fallen Materialismus und Geschichte ganz auseinander..." (9).

Obwohl der Gattungsbegriff in den "ökonomisch-philosophischen Manuskripten" nicht selten verwendet wird - er dient der Gegenüberstellung des Menschen in bezug auf die anderen Gattungen, bzw. der Bestimmung des menschlichen "Gattungswesens" (10) - versucht Marx, ihn durch den neuen Gebrauchszusammenhang von allem ursprünglichen überzeitlichen Naturalismus zu entlasten. Die Kritik des Feuerbachschen Menschenbegriffs als Gattung bringt eine "Vergeschichtlichung" der Bestimmung des Menschlichen hervor. Marx spricht in der sechsten Feuerbachthese vom Menschen als einem "Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse". Dadurch beabsichtigt er zugleich, die Veränderbarkeit des menschlichen Seins im Lauf der Zeit, von einer geschichtlichen Epoche zur anderen, zu begreifen, als auch sich von abstrakten metaphysischen Definitionen des Humanum fernzuhalten. Das verbindet sich eng mit dem

---

(9) Marx und Engels, Die deutsche Ideologie, MEW, Bd. 3 S. 45

(10) Siehe MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 515ff.

Charakteristischen des Marxschen Gedankens, mit seiner grundlegenden strategischen Intention: eine kritische Theorie zu bilden, die zur Umwälzung des Bestehenden beizutragen vermag. Dies bedeutet andererseits auch: Kritik des bestehenden Menschen, oder anders ausgedrückt, der gegenwärtigen etablierten menschlichen Existenzformen.

Das bisher Betrachtete läßt ahnen, daß die Frage nach dem Humanum eine der Hauptfragen der Blochschen Philosophie ist. Ich erlaube mir nun, eine weitere Nuance einzubeziehen: dies alles geht das faktische Sein an, und trotzdem besteht die Frage nach dem Seinsollen im Rahmen der Marxforschung immer noch völlig zu Recht. Sie wird bei Marx nur ansatzweise oder flüchtig bei anderen Überlegungen, denen er Vorrang einräumt, gestreift; sie trifft mit Bloch auf einen folgenreichen Interpreten. Am ausführlichsten erscheint mir das in seiner Besprechung der sechsten Feuerbachthese, welche eine Abgrenzung bezüglich des Feuerbachschen Menschenverständnisses als Gattung schafft, mit der aber eine Wertbedeutung von 'Mensch', das heißt als Zweck oder Ziel bei Marx erhalten bleibt. Blochs Auslegung dieser anthropologischen Ansichten des frühen Marx geht demgemäß in die Richtung einer Suche nach einem Noch-Nicht-Vorhandenen: Dem totalen oder finalen Menschen. Gerade dieser moralische bzw. normative Diskussionskontext ermöglicht meiner Meinung nach eine optimale Anwendung der allgemeinen Ontologie des Noch-Nicht-Seins, wie H.H. Holz es kommentiert hat: "Die Einführung des 'Noch' in den widersprüchlichen Satz A = nicht A impliziert also eine normative Idee von A, die von den realen Exemplaren nicht erfüllt wird, jedoch die Chance einer Erfüllung in der Zeit hat. Es gibt dann wohl Abstufungen in der Annäherung an das wahre

Sein von A..." (11).

Ausgesprochen wird hier nichts anderes, als daß das eigentlich menschliche Sein nichts Gegebenes oder a priori Bestimmtes, auch daß es keine Tatsache der gegenwärtigen Wirklichkeit ist, sondern etwas noch möglicherweise zu Schaffendes. Natürlich: seiner Gattung nach und gemäß dem von einer ökonomisch-gesellschaftlichen Formation zur anderen verschieden bestimmten "Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse" "ist" der Mensch bereits ein Existierendes - also vom rein empirischen und biologischen Standpunkt aus gesehen. Im moralischen Sinn ist er demgegenüber noch weit von seiner vollkommenen Gestalt entfernt, obwohl angenommen wird, daß dieses Identischsein-mit-sich-selbst noch erreicht werden kann - ein Gedanke, der sowohl eine lange theoretische Tradition besitzt als auch sich in den einfachsten Äußerungen des gesellschaftlichen Daseins ausdrückt. Auch auf diesen Punkt ist zurückzukommen.

Innerhalb der Marxschen historischen Subjekt-Objekt-Dialektik verwandelt sich die Frage nach dem Seinsollen des Menschen, der Realisierung des subjektiven Faktors, durchaus in die nach dem bestmöglichen Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse, nämlich in die Frage nach dem Reich der Freiheit, worin die nach der Vervollkommnung mitangesprochen bleibt. Für Bloch liegt den Erkenntnissen der Marxschen Theorie ein grundsätzlicher "Wille zum Menschlichen" zugrunde, der mit dem intendierenden, zukunftsgerichteten Aspekt der Marxschen Theorie verbunden ist. Was der Mensch noch sein kann, setzt ein Zukunftsblicken voraus, und ist eine von heute an zu unternehmende Aufgabe, besser gesagt, ist ein Projizieren. Er

---

(11) H.H. Holz: Einsatzstellen der Ontologie des Noch-Nicht-Seins, in: Materialien zu Ernst Blochs Prinzip Hoffnung." Frankfurt, 1978, S. 271.

warnt aber davor, daß so ein Hinblicken auf die Zukunft nicht ein starres, geschlossenes sein soll - um einen Rückfall in die traditionellen metaphysischen Menschenbestimmungen zu vermeiden - sondern jederzeit flexibel zu sein hat, offen für neue Korrekturen je nach Tendenzangaben. Dies verweist auf ein anderes Moment, das eigentlich die grundlegende Ebene der Blochschen Anthropologie ist: seine Verfassung einer fundamentalen Struktur des menschlichen Daseins in der bisherigen, als "Reich der Notwendigkeit" verstandenen Geschichte.

Das materialistische allgemeine Substrat, der mittels seiner Theorie der Antizipation erörterten Phänomene des menschlichen Bewußtseins, ist ein Unmittelbares: der menschliche Leib (12). In der Leiblichkeit, dieser Totalität von Bedürfnissen oder Trieben, werden alle "höheren" seelischen oder psychischen Phänomene verwurzelt. Das Verhältnis des Seins zum Bewußtsein - diese letzte, die höchste Sphäre des organisch-materiellen Seins - taucht dergestalt schon innerhalb jedes menschlichen Individuums auf. Zwischen Sein und Bewußtsein ist aber kein unaufhebbarer Widerspruch oder einseitiger Determinismus zu sehen; zu bedenken ist eher die Vermittlung in konkreten und verschiedenen Niveaus zwi-

---

(12) Wie bereits am Anfang der "Grundlegung" im Prinzip Hoffnung ablesbar ist: "Der Trieb muß jemanden hinter sich haben. Wer ist aber der Reizbare, der sucht? Wer bewegt sich in der lebendigen Bewegung, wer treibt im Tier, wer wünscht im Menschen? Es geht hier sicher nicht überall ichhaft her; denn ein Trieb "überkommt" uns. Das bedeutet aber nicht, daß überhaupt kein einzelnes, in sich geschlossenes Sein da wäre, das die Triebe trägt, spürt und durch ihre Befriedigung Unlustgefühle abführt. Sondern dies Sein ist zunächst der lebendige einzelne Körper; er als reizbewegter, reizüberfüllter hat die Triebe, sie schweben nicht allgemein. (...) Kein Trieb ohne Leib dahinter..."(PH, S. 52).

schen zwei unterschiedlichen Seinsstufen in ihrer normalerweise nicht leicht wahrnehmbaren Wechselwirkung. Wie es von H.H. Holz in seinem Kommentar zur Philosophie Blochs ausgedrückt wird: "Die anthropologische Verfassung des Menschen ist nur von seiner naturhaften Materialität, von seiner Leiblichkeit her zu begreifen. (...) Allerdings darf das Bewußtsein nicht von dem materiellen Sein als dessen ganz Anderes abgesondert werden. Das materielle Sein ist vielmehr übergreifendes Allgemeines seiner selbst und seines Gegenteils, des Bewußtseins, das selbst nur eine besondere Art des materiellen Seins darstellt." (13).

Die erste fundamentale Struktur der anthropologischen Reflexion Blochs ist der "mangelnde Charakter des menschlichen Daseins". Sie wird bei ihm durch viele verschiedene Namen bezeichnet: 'Nicht', 'Mangel', 'Hunger' usw. (14). Die Äquivalenz aller solchen Termini ebenso wie ihrer Bedeutung bzw. Bezogenheit auf das Haben wird von Bloch selbst betont: "All das sind Namen für das gleiche Nicht als Nicht-Haben, worin das erste Befinden eingetaucht ist." (15) Zu diesem ausge-

---

(13) H.H. Holz: Logos Spermatikos - Blochs Philosophie der unfertigen Welt. Darmstadt und Neuwied, 1975, S. 81.

(14) Der Begriff 'Hunger' bedeutet m.E. zweierlei bei Bloch: sowohl diese allgemeine existenzial-ontologische Grundstruktur des menschlich Seienden, als auch im engen triebstruktural-historischen Sinn des von ihm als Haupttrieb verstandenen Selbsterhaltungstriebs.

(15) TE, S. 243. Es ist auch wichtig, darauf aufmerksam zu machen, daß das 'Nicht-Haben' sich in 'Nicht-Sein' verwandelt, wenn man die Behauptungen über den Menschen konsequent weitertreibt: der Mangel an Etwas bedeutet dann Mangel an sich-selbst oder Nicht-Identität, Nicht-Übereinstimmung der gegenwärtig existierenden "Exemplare" mit einem zukünftig möglichen Besseren.

suchten Anfang kommt er von einer einfachen, unmittelbaren Feststellung über die Existenz: daß uns immer etwas fehlt - wir sind ein stets bedürftiges Wesen. Solche Grundstruktur bestimmt den Menschen auch im historischen Sinne in dem Maße, wie die Geschichte der bisherigen Formen seines sozialen Seins die des Reichs der Notwendigkeit ist.

Dieser Anfang läßt sich konkret jederzeit im Augenblick definieren, und da das Nicht immer auf ein Etwas bezogen oder, anders gesehen, vom Etwas bestimmt ist, ist es keine vage Allgemeinheit, kein Absolutes. Das ist die bloß negative Seite dieses Ausgangspunktes: im Hier und Jetzt ist das individuelle Subjekt ein mangelndes, ein entbehrendes. Aber ein so, um mit Bloch zu reden, "um das Nicht gebautes Seiendes" ist zugelich Unruhe, Sehnsucht, Versuch, Unzufriedenheit, womit ein positives, überschreitendes Moment mitgedacht wird. Genau weil das Nicht-Haben immer im konkreten, intentionalen Verhältnis zum fehlenden Etwas ist, ist es "etwas, was nicht bei sich aushält", ist Bewegung nach dem verlangten Gegenstand oder Inhalt. Die andere Seite des Mangels ist Transzendieren, also Versuch des Individuums, über seine unmittelbare Situation hinauszugehen: "Als solches hält es das Nicht bei sich nicht aus, ist vielmehr aufs Da eines Etwas treibend bezogen. Das Nicht ist Mangel an Etwas und ebenso Flucht aus diesem Mangel; so ist es Treiben nach dem, was ihm fehlt." (16)

---

(16) PH, Kap. 20, S. 356. Im Sinne der Diskussion über den Hungerbegriff tut Helmut Reinicke m.E. Bloch unrecht, wenn er in seiner - übrigens von der damaligen negativen Einstellung Alfred Schmidts zu Bloch stark beeinflußten - Dissertation (siehe H. Reinicke, Frankfurt, 1974, S. 113) ihn wie folgt angreift: bei Bloch fände ein Rückschritt in einen vormarxschen Revolutionsbegriff statt, als ob, erstens, der Hunger hier mit Verelendungsglauben etwas zu tun hätte; zweitens wird dadurch unterstellt, daß dieser mit Pauperismus gleichgesetzte Hunger als Motor der Geschichte in eine direkte Kausalität mit der gesellschaft-

Wie wir schon gesehen haben, sind Nicht, Nichts, Noch-Nicht und Alles allgemeine ontologische Kategorien der Blochschen Philosophie und werden sowohl auf das menschliche Sein als auch auf das Natursubjekt angewendet. Nochmals, jetzt besonders im anthropologischen Bereich, wird hervorgehoben, daß 'Nicht' und 'Nichts' zu unterscheiden sind: das Nicht ist ein Anfang, während das Nichts, im Gegenteil, ein (mögliches) Ende ist - wie übrigens auch sein Gegensatz das Alles. Der Unterschied wird emphatisch unterstrichen: "Einsehbar hierbei ist mindestens dieses: es kann kein anderes Gebären des Nichts notiert werden als das Nicht, das heißt: als das Nicht-Haben; denn im originären Anfang tritt einzig das Nicht-Haben auf, dieses Mangeln, dieser Hunger, diese

---

(16f) lichen Veränderung träte. Reinickes Kritik mischt ontologische bzw. anthropologische Grundbestimmungen mit umstrittenen Begriffen der marxistischen Revolutionstheorie der II. Internationale, und übersieht damit daß:
1) Blochs Hungerbegriff seine methodisch-systematische Bedeutung auf der ersten Ebene hat und man auf der zweiten nur mittels einer illegitimen Extrapolation reden kann;
2) eine revolutionstheoretische Diskussion nur im praktisch-politischen oder geschichtsphilosophischen Kontext konsequent geführt werden kann; auf diesen Stufen spricht aber kein Marxist vom Standpunkt des Individuums (Bloch inbegriffen), sondern dem eines "kollektiven" Subjekts (die Arbeiterklasse als angenommenes Subjekt der Veränderung);
3) vor allem dem Blochschen Gedanken ein ständiges Interesse an Vermittlungen zugrundeliegt, und wie oft er zwischen den "kalt analysierten" wahren Motiven zur Veränderung und der von der Linken abgezielten Folge - der Revolution - auf viele Vermittlungselemente bzw. Hindernisse (z.B. alltägliche Vorstellungen, ideologische "Wärme" usf.) aufmerksam macht.

Sehnsucht." (17). Oder auch an einer anderen Stelle: "Ontologische Grundbegriffe: hier werden also das Nicht, das Noch-Nicht, das Nichts oder aber das Alles als diejenigen ausgezeichnet, welche in abgekürztester Terminologie den intensiv sich bewegenden Weltstoff in seinen drei Hauptmomenten kenntlich machen. (...) Dergestalt aber, daß das Nicht, wie es sich nicht bei sich aushält, den intensiven, schließlich interessehaften Ursprung (das Daßhaft-Realisierende) von allem charakterisiert. Das Noch-Nicht charakterisiert die Tendenz im materiellen Prozeß, als des sich herausprozessierenden, zur Manifestierung seines Inhalts tendierenden Ursprungs. Das Nichts oder das Alles charakterisiert die Latenz in dieser Tendenz, als zu uns negative oder positive, vorzüglich am vordersten Frontfeld des materiellen Prozesses."(18

Das Nichts oder das Alles bezeichnet also das Scheitern oder das Gelingen des Inhalts des vom Anfang an Gezielten. Das Noch-Nicht ist das Werden, das Anderswerden des Anfangs, oder der zwischen Anfang und Ende ablaufende Verwirklichungsprozeß eines Antizipiert-Intendierten.

---

(17) T.E., S. 252. Marx spricht schon in einem frühen Werk von Nichthaben. Er bezieht sich auf die faktische Reduzierung des Seins auf das Haben im Kapitalismus, womit das Verhängnis der Nichtbesitzenden verbunden ist: "Da aber das Nichthaben nicht bloß eine Kategorie, sondern eine ganz trostlose Wirklichkeit ist, da der Mensch, der nichts hat, heutzutage nichts ist (...) Das Nichthaben ist der verzweifeltste Spiritualismus, eine völlige Unwirklichkeit des Menschen, eine völlige Wirklichkeit des Unmenschen, ein sehr positives Haben, ein Haben von Hunger, von Kälte, von Krankheiten, von Verbrechen, von Erniedrigung, von Hebetismus, von aller Unmenschlichkeit und Widernatürlichkeit." Marx, MEW, Bd. 2, S. 44.

(18) PH, S. 357f.

Das Nichts ist immer eine Möglichkeit bezüglich der menschlichen Entwürfe. Nach Bloch ist die Möglichkeit seiner Entstehung schon in der immer originären Sehnsucht oder Unzufriedenheit des Subjekts verankert: wenn der Mangel ein süchtiger, folglich unfrei, endlos ist. Hier befindet sich der entfremdende Anfang mancher vernichtenden, selbstzerstörerischer Prozesse. In diese Richtung gehen Blochs Gedanken, wenn er den Menschen verantwortlich für das Gute und das Böse im Dasein macht, und infolgedessen ein hypothetisches Urböse oder Prinzip des Bösen ablehnt: "der Mensch ist sein eigener Teufel und sein eigener Gott, so die Welt; Nichts wie Alles sind subjektiv in der Intention, objektiv in der Tendenz impliziert." (19)

In der Blochschen "existenziell-marxistischen" Ontologie des menschlichen Subjekts bleibt das konsequente Treiben im menschlichen handelnden Wesen der letzte Grund, die einzige akzeptable ontologische Veranlassung des Guten und Bösen, des Alles oder Nichts. Die Gefahr und das Zustandekommen des Nichts liegt bereits in der Verdinglichung der Unruhe, des Nicht-Habens, denn Trieb

---

(19) PH, S.253. Dieser Standpunkt in der Frage der Verantwortlichkeit zeigt eine interessante Konvergenz mit Sartres Position. Übrigens ist das m.E. nicht der einzige Berührungspunkt zwischen diesen beiden Autoren. Auch das Moment des Transzendierens als fundamentale Dimension des Humanum ist bei Sartre entscheidend; wir brauchen in diesem Sinne das bereits über Bloch Gesagte nur mit der Perspektive Sartres, z.B. in "Marxismus und Existentialismus" zu vergleichen, wo es heißt:
"Das Überschreiten ist also nur als eine Relation des Existierenden auf seine Möglichkeiten hin zu verstehen. Übrigens sagt man von einem Menschen, wenn er sagt, was er "ist", zugleich, was er kann und umgekehrt: denn die materiellen Verhältnisse seiner Existenz umreißen das Feld seiner Möglichkeiten (...) Das Feld des Möglichen bildet daher das Ziel, woraufhin der Handelnde seine objektive Situation überschreitet. Und dieses Feld ist seinerseits höchst abhängig von der gesellschaftlichen und geschichtlichen Realität." (Marxismus und Existentialismus, Hamburg, 1979, S. 76)

- anstatt auf ein Etwas hinzuweisen - verewigt und verwandelt sich in ein Ende in sich. So entsteht das, was Bloch eine "Perversion der Intentionalität" nennt: die durch diese Verdinglichung in der Existenz auftretende Verselbständigung des 'Nicht', wodurch der Verlust der konkreten Bezogenheit zum Haben hervorkommt.

2. Das antizipierende Bewußtsein: Trieblehre, Affektenlehre und das Noch-Nicht-Bewußte.

Blochs Theorie der Vorwegnahme im Bewußtsein hat ihr Fundament in einer Trieblehre, einer differenzierenden Überlegung über die Strukturierung der verschiedenen Triebe im Menschen. In der Bildung seiner eigenen Theorie war die Freudsche Psychoanalyse der wichtigste Bezugspunkt. In gewissen Elementen ist der Einfluß dieser letzteren auf Bloch besonders spürbar. Seine Sympathie für die vom Grund her aufklärerische Einstellung Freuds ebenso wie für umwälzende Aspekte der Psychoanalyse tritt nicht nur ausnahmsweise auf, hindert ihn aber andererseits auch nicht, sich kritisch mit der Auffassung Freuds von der menschlichen Triebstruktur auseinanderzusetzen. (20)
Trieb wird in der Theorie des antizipierenden Bewußtseins verstanden als eine ständige Suche, in der etwas, was dem menschlichen Subjekt fehlt, gegenständlich oder inhaltlich die Sättigung, die Erfüllung dieses letzten in einem anderen oder äußeren Seienden schaffen soll. Der Trieb ist also ein bestimmtes Streben und auch Synonym

---

(20) Ein allgemeiner Überblick über die Freudsche Theorie ist genausowenig wie eine Schilderung der Blochschen Polemik gegen die Psychoanalyse in meiner Arbeit zu erwarten, weil solche Schritte weit über die Zielsetzung und Ansprüche meiner Untersuchung hinausgehen. Meine Absicht hier ist nur Blochs Trieb- und Affektenlehre darzustellen, sofern sie Voraussetzungen für ein Verständnis der antizipierenden Phantasien und Vorstellungen sind.

für Bedürfnis wenngleich das erste Wort wegen seiner kausal - dynamischen Bedeutung bei Bloch öfter verwendet wird. (21)

Im triebstrukturellen Zusammenhang wird der Mensch durch Ausdrücke wie: "ein umfängliches Triebwesen" oder "das am schwersten zu sättigende Tier" bezeichnet, die neben den Beschreibungen der mannigfaltigen Weisen menschlicher Befriedigung einer gewissen Relativierung der Triebabbildung dienen. All dies stimmt mit einer "vergeschichtlichten" Betrachtung der Triebstruktur überein. Anstatt diese durch Abstraktion überzeitlich gleichwirkend zu betrachten - was voraussetzt, daß die Wirkung der gesellschaftlichen und kulturellen Faktoren auf das Biologische bzw. Psychische unberücksichtigt bleibt - tritt Bloch im Prinzip für die "geschichtliche Begrenztheit aller Grundtriebe" ein. Diese These wird gegen eine Verabsolutierung der Libido, der sexuellen Triebe im psychoanalytischen Rahmen ausgespielt. Die Diskussion darüber, ob nur ein Haupttrieb existiert, demgegenüber alle anderen nur sekundäre Triebfedern zur Handlung wären, oder ob mehrere Grundtriebe vorhanden sind, bedurfte allerdings einer bestimmten Relativierung. Eine solche Flexibilität entspringt der Aufmerksamkeit auf andere Variable von historisch-gesellschaftlicher Natur wie beispielsweise: geschichtliche Epoche, kultureller Hintergrund des Subjekts, die Klassenzugehörigkeit der handelnden Individuen oder Gruppen usw. Dennoch fand es auch Bloch interessant - trotz aller Vorbehalte einem Haupttrieb gegenüber - einen solchen aufzuspüren, sollte dann auch nur allgemein und undiffe-

---

(21) Die Erklärung dazu lautet: "Unter diesem Begriff, einem zweifellos reaktionär oft verdumpften und verdinglichten, ist das gleiche wie 'Bedürfnis' zu verstehen. Aber da das Wort Bedürfnis nicht ebenso das gezielte Treiben in sich anklingen läßt, mögen das Wort und der undumpf verstandene Begriff Trieb erhalten bleiben." (PH, S. 50).

renziert die Rede von der Gattung Mensch als ganzer möglich sein. Um dem zu begegnen, behauptet er, daß dem von ihm ausgewählten und hier in Frage stehenden Grundtrieb jederzeit konkret gesellschaftliche Faktoren entgegengesetzt werden, das heißt, daß die Möglichkeit zusätzlicher Ursachen von psychosozialen oder im individuellen Bewußtsein auftauchenden Phänomenen für das Handeln durchaus besteht. Bloch muß das um so nachdrücklicher tun, als er in seiner Philosophie überhaupt auch auf die Resultate der historisch-ökonomischen Untersuchungen Marx' zurückgreift. Wo in den Marxschen Schriften vom menschlichen Hunger die Rede ist, wird indirekt oder sogar direkt ausgedrückt, wie unterschiedlich der Mensch im Laufe der Geschichte auf dieses Grundbedürfnis reagiert hat und wie verschieden von einer Produktionsweise zur anderen, von Klasse zu Klasse innerhalb einer selben sozialen Formation seine Auswirkungen sein können (22). Die Überzeugung, der Hunger oder Selbsterhaltungstrieb sei das menschliche Hauptbedürfnis, liefert Gründe zur Auseinandersetzung mit der psychoanalytischen Theorie: "Sollen aber überhaupt Grundtriebe ausgezeichnet werden, so werden sie beim Menschen nach den einzelnen Klassen und Zeiten materiell weitgehend variiert sein, folglich auch intentional oder als Triebrichtung. Und am wichtigsten ist: die psychoanalytisch jeweils betonten Grundtriebe sind gar keine im strengen Sinne, sie sind zu partial. Sie schlagen nicht so eindeutig durch wie etwa -

---

(22) Die Geschichtlichkeit und der sozial-kulturelle Charakter der Reaktionen auf das Grundbedürfnis Hunger werden z.B. an einer Stelle in der "Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie" gemeint: "Hunger ist Hunger, aber Hunger, der sich durch gekochtes, mit Gabel und Messer gegeßnes Fleisch befriedigt, ist ein anderer Hunger, als der rohes Fleisch mit Hilfe von Hand, Nagel und Zahn verschlingt." Marx, MEW, Bd. 13, S. 624.

- der Hunger , der psychoanalytisch überall ausgelassene; sie sind nicht so letzte Instanz wie der schlichte Trieb, sich am Leben zu erhalten. Dieser Trieb ist der Selbsterhaltungstrieb, er allein dürfte so grundlegend sein - bei allem Wechsel - daß er die anderen Triebe überhaupt erst ins Werk setzt. (...) Der psychoanalytische Arzt wie vor allem sein Patient entstammen einer Mittelschicht, die bis vor kurzem sich wenig um den Magen zu sorgen brauchte. (...) Das ist die klassenmäßige Begrenztheit der psychoanalytischen Grundtriebforschung; eine nationale kommt hinzu. (...) Und im Proletariat haben weder der Cant noch vor allem die Libido so breiten Platz, wie die Wiener Psychoanalyse ab origine annahm. Hunger und Sorge engen in der Unterklasse Libido ein; da sind weniger edle Leiden, und sie haben eine handgreiflichere, kunstloser benennbare Ursache. (...) Daher kann gesagt werden, bei aller Reserve und bekundeten Abneigung gegen Verabsolutierung: Selbsterhaltung - mit dem Hunger als sinnfälligstem Ausdruck - ist der einzige Grundtrieb unter den mehreren, der diesen Namen verläßlich verdient, er ist die letzte und konkretest auf den Träger bezogene Triebinstanz."(23)

Gesetzt also, daß die Triebe bzw. Bedürfnisse sich wandeln, ist es eine erhebliche Abstraktion, eine immer gleich bleibende, ahistorisch unveränderliche Manifestierung der menschlichen Triebstruktur anzunehmen. Das gilt aber auch für den Hunger wegen, wie gesagt, der verschiedenen "Modi", den Trieb zu erfahren und auf seine Anreizungen zu reagieren. Der Mensch - im Gegensatz zum Tier - ist nicht hauptsächlich instinktiv gerichtet.
Dies ist nicht die einzige kritische Eingrenzung, die die Psychoanalyse von Bloch erfährt. Genauso wichtig ist seine Kritik am Freudschen Begriff des Unbewußten, dessen kontrastierende Ergänzung sein eigener Unbewußtenbegriff als "Noch-Nicht-Bewußtes" ist. Zentrum der Kritik

---

(23) PH, S. 71-74.

ist die Zeitintentionalität dieses Begriffes bei Freud und die Orientierung des Denkens in der Psychoanalyse überhaupt. Es handelt sich um eine wesentlich vergangenheitsorientierte Konzeption des Unbewußten, in der laut Bloch das Neue keinen Platz besitzt: "Das Unbewußte ist bei Freud darum eines, in das lediglich etwas zurückgeschoben werden kann (...) Das Unbewußte der Psychoanalyse ist mithin, wie erkennbar, niemals ein Noch-Nicht-Bewußtes, ein Element der Progressionen; es besteht vielmehr aus Regressionen. Demgemäß macht auch das Bewußtwerden dieses Unbewußten nur Gewesenes kenntlich; das heißt: im Freudschen Unbewußtsein ist nichts Neues." (24) Und weiter: "beide (Freud und Jung, der Verf.) fassen das Unbewußte lediglich als ein entwicklungsgeschichtlich Vergangenes, als ein in den Keller abgesunkenes und nur darin Vorhandenes. Sie kennen beide, wenn auch mit höchst verschiedener Art und Ausdehnung der Regression, nur ein Unbewußtes nach rückwärts oder unterhalb des bereits vorhandenen Bewußtseins; sie kennen eben kein Vorbewußtsein eines Neuen." (25).

Die Konsequenz von der Konzentration der Auffassung des Unbewußten nur auf seine, wegen vergangener Ursachen ausschließlich regressiv zu erklärenden Aspekte oder auf die regressiv-kausale Denkperspektive für die "tiefenpsychologische" Forschung der imaginativen Vorstellungen, ist die Tendenz, die Phantasien - die vorwegnehmenden, ergo zukunftsbezogenen inbegriffen - als bloßen Ersatz zur Trieberfüllung zu betrachten. Dagegen wehrt sich Bloch, und der Kernpunkt seiner Abgrenzung in bezug auf die Freudsche Erklärung der Phantasie ist die Differenzierung zwischen den täglichen, bewußten Phantasien ('Wach- oder Tagträumen') und den nächtlichen, nichtbewußten ('Nachtträumen'). Im Unterschied zu Freud, der

---

(25) Ibid., S. 70f.

Tag- und Nachtträume als wesentlich gleich ansieht, d.h. in letzter Instanz als bloß eingebildete Befriedigungen von erotischen Wünschen, betont Bloch ihre verschiedene Natur und Bedeutung: jenseits der momentanen Wunscherfüllung tragen die täglichen Phantasien in vielen Fällen das Kennzeichen der Antizipation - deren Realisierbarkeit sich je nach der einzelnen bewußt-imaginären Vorstellung, gemäß subjektiven und objektiven Bedingungen erweisen läßt (oder nicht) (26). Tagträume sind der "Stoff", das Eigentliche des antizipierenden Bewußtseins.

Die Wichtigkeit des vorwegnehmenden Gebildes für die menschliche Selbsterhaltung, mit Bezugnahme auf die einzig humane Art und Weise ihr Antreiben zu beruhigen, d.h. durch die Arbeit, wurde in der Literatur über Bloch kaum berücksichtigt. Das wurde meines Wissens nur von Ernest Mandel betont: "Die Fähigkeit des Menschen zur Antizipation, zur Phantasie, ist somit untrennbar mit seiner Fähigkeit zur gesellschaftlichen Arbeit verknüpft. Der homo faber kann nur homo faber sein, weil er gleichzeitig homo imaginosus ist. (...) Die materielle Basis der menschlichen Fähigkeit zur Antizipation, zur phantasievollen Vorstellung, ist der Selbsterhaltungstrieb, d.h. das instinktive, triebhafte Korrelat des Zwangs zur Produktion und Reproduktion des materiellen Lebens." (27)

Auffallend an der obigen Bemerkung ist schon, wieweit sich die bewußte Phantasie auf die Wirklichkeit als auf ihre fundamentalste Ebene bezieht und das Jetzt mit

---

(26) Da Bloch im allgemeinen mit der Freudschen Interpretation der Nachtträume einverstanden ist, und weil diese Phantasien aus dem Bereich des antizipierenden Bewußtseins herausfallen, scheint es mir hier entbehrlich zu sein, darauf einzugehen. Darum beschränke ich mich auf die Unterscheidungsaspekte bzw. die Charakteristika der täglichen Phantasien.

(27) E. Mandel: Antizipation und Hoffnung als Kategorien des historischen Materialismus, in A. Reif (Hrsg) "Denken heißt Überschreiten", Frankfurt, 1978. S. 223f.

Zukunft vermittelt: durch den besonderen Modus der Planung, der Projektion in die Zukunft, was bloß eine andere Ausdrucksform fürs Herbringen ist, im Bewußtsein anwesendmachen eines Noch-Nicht-Gewordenen, aber in der nächsten Zeit zu Erscheinenden. Die notwendige Zukunftsorientierung der täglichen Phantasien als ihre allgemeine Qualität und der damit zusammenhängende Charakter, Vorschein möglichen Realisierbaren zu sein, werden in der synthetischen Formel Blochs, Tagträume seien eine Fahrt ans Ende, bezeichnet: "Die Tagphantasie startet wie der Nachttraum mit Wünschen, aber führt sie radikal zu Ende, will an den Erfüllungsort (...) Was dem Tagtraum, besonders in der Fahrt ans Ende, wesentlich ist: Ernst eines Vor-Scheins von möglich Wirklichem (...) der Tagtraum projiziert seine Bilder in künftiges, durchaus nicht wahllos, sondern noch bei ungestümster Einbildungskraft dirigierbar, mit objektiv Möglichem vermittelbar. Der Inhalt des Nachttraums ist versteckt und verstellt, der Inhalt der Tagphantasie ist offen, ausfabelnd, antizipierend, und sein Latentes liegt vorn." (28)

Außer der Zukunftsorientierung werden die täglichen Phantasien noch durch dreierlei gekennzeichnet. Erstens, als psychisch-bewußte Tätigkeit, haben sie den Charakter einer "freien Fahrt", d.h. ein imaginatives Vorstellen, das unter absoluter Kontrolle des Bewußtseins steht; es kann jederzeit begonnen, geführt und unterbrochen werden, immer wenn das Ich es will. Zweitens, und mit dem ersteren Moment zusammenhängend, herrscht im Tagtraum absolut keine psychische Zensur: "Bleibt doch, wie erinnerlich, das Nachttraum-Ich bei Freud nur noch so weit vorhanden, daß es die halluzinierten Wunscherfüllungen zwingt, sich vor seinem Blick zu verkleiden, es übt derart moralische Zensur aus, wenn auch lückenhafte. Das Ich des Wachtraums dagegen ist weder

(28) PH, S. 107-111.

abgesetzt, noch übt es Zensur gegen seine oft unkonventionellen Wunschinhalte. Konträr: die Zensur ist hier nicht bloß geschwächt und lückenhaft wie im Nachttraum, sondern sie hört, trotz völliger Ungeschwächtheit des Tagtraum-Ichs und wegen ihrer, völlig auf (...) Tagträume also haben überhaupt keine Zensur durch ein moralisches Ego, wie der Nachttraum." (29). Zuletzt unterscheiden sich die beiden obengenannten Arten der Vorstellung noch von der in antizipierenden Phantasien anwesenden "Weltverbesserungsdimension": Bloch meint damit, daß sich im Tagtraum das Ego so weit erweitert, daß so ein Streben nach Gemeinschaft herrscht; was man sich als schön, besser etc. wünscht, teilt man in Bildern den Anderen mit. Hier lebt ein Wille nach außen, ein Wille auf Andere zuzugehen. "Weltverbesserungsträume insgesamt suchen Auswendigkeit ihrer Innerlichkeit."(30) Alle bisher verfolgten Schritte dienen einer vorbereitenden Einleitung ins Zentrum der Blochschen Theorie des antizipierenden Bewußtseins und gelten als Voraussetzungen zur Begriffsbestimmung seines eigenen Unbewußtenbegriffs. Hierin liegt nicht nur ein möglicher Beitrag zur Tiefenpsychologie; für das revolutionäre Interesse überhaupt und den Marxismus insbesondere bedeutet die Blochsche Einsicht ein die Entwicklung eines marxistischen Denkens ermöglichendes theoretisches Werkzeug. Das heißt, die Herausarbeitung einer Kategorie, die der impliziten Zukunftsorientierung der Marxschen Theorie entgegenkommt und innerhalb des Marxismus überhaupt ein neues Anwendungsgebiet hervorbringt: die Erforschung der Ziele der Revolution, damit das Telos der sozialistischen Bewegung nicht verloren geht oder immer bloß vage erahnt bleibt.

---

(29) Ebd., S. 101.

(30) Ebd., S. 103.

Blochs Unbewußtenbegriff hat seine Zeitintentionalität in der Zukunft, es handelt sich bei ihm um ein "Unbewußtes nach vorwärts". Anders als das Unbewußte der Psychoanalyse - das seiner Vergangenheitsorientierung gemäß hauptsächlich entweder als Verdrängtes (Unbewußtes im engen, rigorosen Sinn, von etwas erlebtem und schwer bewußt zu machenden) oder als Vergessenes (etwas potentiell leicht Bewußtseinsfähiges), d.h. Vorbewußtes verstanden wird - ist das Blochsche eins des "Aufdämmerns", des auch langsam Bewußtwerdenden eines Nie-Bewußten (31). Das Noch-Nicht-Bewußte wird dergestalt charakterisiert, daß es einem künftigen Bewußtsein untergeordnet ist, und seine Inhalte aus der Zukunft kommen. Es ist folglich in seinem Bewußtwerdungsprozeß von einem Korrelat abhängig: von einem in der Wirklichkeit Noch-Nicht-Gewordenen, seinem eigentlichen Gegenstand bzw. Inhalt. "Das Noch-Nicht-Bewußte ist so einzig das Vorbewußte des Kommenden, der psychische Geburtsort des Neuen. Und es hält sich vor allem deshalb vorbewußt, weil eben in ihm selber ein noch nicht ganz manifest gewordener, ein aus der Zukunft erst heraufdämmernder Bewußtseinsinhalt vorliegt." (32)

In dem Maße, wie das Noch-Nicht-Bewußte die psychische Vergegenwärtigung eines echten, möglichen Neuen ist, muß betont werden, daß das Aufdämmern, das durch die

---

(31) Bloch bezeichnet sein theoretisches Objekt, das Noch-Nicht-Bewußte, mit den beiden Worten 'Unbewußtes' und 'Vorbewußtes' ohne besondere terminologische Differenzierung. M.E. liegt das daran, daß es ihm vor allem darum geht, quantitativ den Prozeß des Bewußtwerdens eines Neuen, nie im Bewußtsein gewesenen Gegenstandes zu beschreiben; das heißt der Inhalt der antizipierenden Vorstellungen kann mehr oder minder deutlich, intensiv, repräsentierbar usf. sein, je mehr oder weniger real die Nähe der in der Wirklichkeit heraufdämmernden, vorgestellten Gegenstände oder erahnten Phänomene und Geschehnisse ist.

(32) PH, S. 132.

antizipierenden - ja, da es hier gerade um Neues geht - durch die utopischen Phantasien ergriffen wird, eins "von der Sache selbst" ist. "Noch-Nicht-Bewußtes" mit Novum aber liegt einzig oben, an der Front des Bewußtseins; ein nicht erinnernd, sondern aurorisch Vorbewußtes, worin sich Neues psychisch meldet oder antizipiert." (33).

Die Untersuchung dieser neuen "Bewußtseinsklasse" ist nur wegen der Marxschen theoretischen Revolution möglich geworden, die, wie gesehen, mit der "Philosophie der Anamnesis" (oder mit der Anamnesis in der Philosophie) gebrochen hat, und durch ihre Zukunftsorientierung eine bestimmte Art theoretischer Produktion ermöglichte, die von der Achtung auf die Tendenz der Geschichte und die Entstehung des Novum so treffend gekennzeichnet wird. Aber auch für die marxistische antizipierende Zielforschung bestehen "Widerstände", wenngleich von völlig anderem Charakter als einem neurotischen. In bezug auf das Noch-Nicht-Bewußte sollte eher von sozialgeschichtlichen Sperren die Rede sein. Blochs Reflexion kreist gerade an diesem Punkt um den Satz Marxens, nach dem die Menschheit sich immer nur Aufgaben stellt, die sie lösen kann. Das impliziert, daß nicht irgendein vorstellbares Werk, irgendeine Entdeckung oder Verwirklichung jederzeit real möglich ist. Die Ausführung des Noch-Nicht-Bewußten im Bewußtsein ist vom Entwicklungszustand seines Korrelats in der objektiven Welt abhängig: "Dieses Noch-Nicht-Gewordene, ja Noch-Nicht-Gelungene im Objekt fundiert also den letzten Widerstand, er ist ersichtlich erst recht ein anderer als der der Verdrängtheit oder versteckten Vorhandenheit." (34).

Trotz all dem bleibt die Zielforschung für die revolu-

---

(33) Ebd., S. 127.

(34) PH, S. 148.

tionäre Praxis unentbehrlich. Sie ist nach der methodischen Voraussetzung der Marxschen Theorie-Praxis-Vermittlung prinzipiell in der Lage, Zusammenhänge von gegenwärtigen Bedingungen bzw. Möglichkeiten und Zukunftsdunkel zu erörtern; dies in dem Sinne, daß auch eine Art "aufklärerische Bewegung" sozusagen zwischen Gegenwart und Zukunft bestehen kann, wodurch eine gewußte und aktive Offenheit zum Novum, nämlich die überschreitende Teilnahme an der Verwirklichung des Neuen, andererseits hilft, den aktuellen Moment, das Jetzt zu verstehen. Der theoretische, praxisorientierte Versuch, die Zukunft zu erhellen, dient möglicherweise ebenso der Beleuchtung der Aktualität: "Je näher hierbei die Anwesenheit zum existentiellen Erzeuger des Geschehens, also - geschichtlich - zum Menschen, je radikaler die Selbstergreifung des geschichtsbildenden Subjekts, desto mehr löst sich die blinde Aktualität, desto eingreifender kann sie als Durchgangspunkt weitverzweigter dialektischer Vermittlungen erkannt werden." (35)

Utopisches Denken als konkrete Utopie beansprucht keinen Abstand zu seinem Objekt; ganz im Gegenteil: als verwirklichungs- und zukunftsorientiertes Denken - statt bloß schwärmerisch-wünschendes - ist es eine ständige Suche nach Vermittlung mit seinem Inhalt. Diese Utopie ist ein "Vergegenwärtigungsversuch" des Sich-Aufdämmernden; dies letzte ist die utopische Präsenz, das erreichbare ferne Ziel, aber jetzt da-seiend als gewünschte Anwesenheit. Darum meint Bloch ist die konkrete Utopie eine Identität, ein Zusammenfall in der Distanz. Vermittels des antizipierenden Bewußtseins ist der zeitliche Abstand zugleich eine bewußte Abstandslosigkeit in der Theorie, eben um der mit diesem Ziel vermittelten Praxis willen.

---

(35) PH, S. 347.

Die allgemeine Bewegung der Blochschen Phänomenologie des subjektiven Faktors der Veränderung oder die Dialektik des antizipierenden Bewußtseins geht von der Darlegung der menschlichen Triebstruktur über die Klärung des Noch-Nicht-Bewußten zur Affektenlehre. Diese muß aber in ihren Hauptlinien kurz geschildert werden, denn sie definiert die Überlegungsstufe, auf der der Hauptaffekt Hoffnung eigentlich erklärt werden kann. Hierbei läßt sich von einer Überlagerung des Bewußtseins durch die Aktion der menschlichen Triebstruktur sprechen: Gefühle, Wünsche, Affekte sind verschiedene Arten von Empfangen oder Annahme der Triebe im Bewußtsein. Analog des Marxschen Bildes vom Zusammenhang Unterbau-Überbau oder auch Sein-Bewußtsein handelt es sich um eine Instanz, die sich durch ihre mannigfaltigen, verschiedenen "Produkte" mit der grundlegenden anderen in der Art und Weise des Ausdrückens oder 'In-Vorstellung-Bringens vermittelt. Affekte drücken also Triebe aus. Da diese Aktion eigentlich nur ein Moment einer dialektischen Struktur ist, erhält sie ihre volle Bedeutung, sofern ihr "Oppositum" in den ganzen Sinnkontext miteinbezogen wird: "Es kommt offenbar darauf an, die anthropologisch-dynamische Einheit von Drang, Trieb und Wunsch zu sehen, d.h. daß dem antizipierenden Bewußtsein anthropologisch-materielle Bedingungen (als Antriebsmotive des Mangels, Nicht-Habens, Bedürfens, aber auch der "verneinten Entbehrung") zugrunde liegen und daß diese andererseits erst durch die utopische Funktion antizipierenden Bewußtseins (in Erwartungsaffekten und -vorstellungen, insbesondere "begriffener Hoffnung") zukunftsbezogen erhellt und praktisch orientiert überschritten werden." (36)

---

(36) Helmut Fahrenbach: Zukunftsforschung und Philosophie der Zukunft, in "Ernst Blochs Wirkung"; Frankfurt 1975, S. 352.

Nicht die detaillierte Beschreibung der Affekte kommt meinem Interesse entgegen, sondern die Leitidee ihrer Klassifikation bei Bloch. Sie werden nach ihrer Zeitintentionalität eingeteilt. Diesem Kriterium gemäß sind sie entweder "gefüllte" oder "Erwartungsaffekte". Die ersten haben nur eine kurzsinnige Intention, d.h. ihre Gegenstände liegen in der vorhandenen Welt. Wichtiger für die Theorie des utopischen Denkens sind die Erwartungsaffekte in dem Maße, wie deren weitsinnige Intention das nicht Vorhandensein ihrer Objekte ebenso wie ihren antizipierenden Charakter bedeutet: "Alle Affekte sind auf das eigentlich Zeithafte in der Zeit bezogen, nämlich auf den Modus der Zukunft, aber während die gefüllten Affekte nur eine unechte Zukunft haben, nämlich eine solche, worin objektiv nichts Neues geschieht, implizieren die Erwartungsaffekte wesentlich eine echte Zukunft; eben die des Noch-Nicht, des objektiv noch nicht Dagewesenen." (37)
Hoffnung als positiver Gegensatz zu Angst und Furcht ist der Hauptaffekt der Blochschen Affektenlehre und Schlüssel zum Verständnis, wie Utopien jederzeit hervorkommen.

3. Hoffnung und Freiheit

Das zentrale Thema vom Hauptwerke Blochs sind die Träume vom besseren Leben. Dies wird deutlich im Vorwort zu "Das Prinzip Hoffnung" behauptet. Das Buch ist ein enzyklopädischer Versuch, einen traditionell übersehenen Problembereich zu untersuchen: das Neue in der Geschichte und in der Welt, die Zukunft, die "Träume nach vorwärts" - wie sie von Lenin in "Was tun?" genannt werden - und die mit all dem zusammenhängende Hoffnung.

---

(37) PH, S. 83.

Die Unzufriedenheit des "Nicht-Habens" funktioniert, in Entsprechung zum Drängen, ein Bedürfnis zu erfüllen, als Antrieb einer möglichen Bewegung nach außen, einer Suche nach dem konkret fehlenden Etwas. Aber die Unzufriedenheit ist wesentlich ein Negatives; allein könnte sie keine genügend starke Triebfeder zum sich um eines bestimmten Inhalts willen gesellschaftlich realisierenden, konstruktiven Handeln darstellen. Dieses Antreiben, ja dieses sogar in gewissen Fällen Sich-Empören des Menschen, wäre nach Bloch leicht enttäuschbar, und daraus würde sich dann nicht viel ergeben, wenn sich die Art der in der Unzufriedenheit enthaltenen Negativität nicht von einem positiven affektiven Moment begleiten ließe: der Hoffnung.

"Unzufriedenheit und Hoffnung sind der ständig treibende Bezug auf diese Sache der Totalität, als eine des Seins ohne Entfremdung von sich. In der Unzufriedenheit, der unruhig-treibenden, ist der Zielinhalt des Totum negativ als sein eigenes Entbehren, als das Nicht-Haben seiner in der Hoffnung, der unruhig-beleuchtenden, ist er positiv als seine eigene Anziehung, als die Möglichkeit des Habens seiner repräsentiert." (38)

Bereits in ihrem affektiven Charakter wird die Hoffnung durch eine Intentionalität "nach vorne" gekennzeichnet. Vom Zeitmodus der Zukunft bestimmt, besteht sie immer aus einer Bezogenheit auf einen, dem Bewußtsein nicht "materiell-empfindsam" anwesenden Inhalt, auf ein dem Subjekt in seiner unmittelbaren Gegebenheit nicht erscheinendes Objekt. Wegen dieses ihres Vermögens, den Menschen in "seelischen Kontakt" mit dem bedürftigen Etwas zu setzen, d.h. trotz der zeitlichen (und logischerweise räumlichen) Entfernung beide Instanzen zu vermitteln, liefert sie die affektive Materie der menschlichen transzendierenden Grundstruktur. Außerdem ist die Hoffnung in ihrer utopischen Funktion für Bloch die einzige wertvolle

(38) SO, S. 515.

transzendierende Funktion der menschlichen Psyche. Sie wird allen anderen gegenüber bevorzugt, weil sie eine "transzendierende ohne Transzendenz" ist, ja bestenfalls - da kein übergeschichtlicher Inhalt mitgemeint wird - als weltimmanente Transzendenz ausgegeben werden kann. Aber nicht nur die überschreitende Fähigkeit; auch die sich mit dem Über-Sich-Hinausgehen kombinierende intellektuelle Tätigkeit des Planens - eine zur Arbeit bzw. Selbsterhaltung, wie gesehen, unentbehrliche - wäre sonst undurchführbar. Nicht zu übersehen ist nochmals die Tatsache, daß zwar der Gegenstand der vorwegnehmenden, hoffenden Zielstrebung als solcher von der Zukunft in die Gegenwart hereingeholt wird, aber in der möglichen Seite der Wirklichkeit selbst angelegt ist. Nur dermaßen ist die Hoffnung und ihre konsequenten antizipierenden Vorstellungen konkret: "Erwartung, Hoffnung, Intention auf noch ungewordene Möglichkeit; das ist nicht nur ein Grundzug des menschlichen Bewußtseins, sondern, konkret berichtigt und erfaßt, eine Grundbestimmung innerhalb der objektiven Wirklichkeit insgesamt." (39)

Die menschliche Hoffnung, die Träume vom Anderssein und vom besseren Leben, fundieren in der stets selbstbewegenden Materie der Welt und gehören zur humanen Seite der universalen Veränderbarkeit auf Grund der Unruhe des Weltstoffs. Hoffnung und Möglichkeit sind bei Bloch aufeinander verweisende Begriffe, bloß logisch-methodisch zu trennende Momente einer letztlich totalen und einheitlichen Dialektik: die unerschöpfte Strömung von Subjekt-Objekt-Wechselwirkungen in der Zeit oder, anders gezeichnet, von Versuchen des Seins, den erhabensten Zustand zu erlangen.
Die Konkretheit der Hoffnung, ihre Bezogenheit auf die realen Möglichkeiten der Zeit ist einzig das, was ihr ei-

(39) PH, S. 5.

ne "echte", d.h. fundierte Zukunft gewährt. Das wird von Bloch in verschiedenen Schriften gesagt, aber in keiner scheint es mir so bildhaft und phantasievoll zu sein, wie in seiner Interpretation vom Mythos der Lade der Pandora. Hierbei wird die Hoffnung als das gebliebene Gut unter vielen Übeln verstanden: und sie ist gut, weil sie konkret in der Welt selber verankert ist. Losgewordene Übel sind hier naive Illusionen, die ein kühles, analytisches Verständnis des Real-Möglichen nicht mit sich bringen, sind "gut absichtliche" Schwärmereien, die, einmal verschwunden, ein reif skeptisches Bewußtsein hinter sich lassen, nämlich ein nur kritische, antizipierende Phantasien zulassendes Bewußtsein: "Also versteht sich die konkrete Antizipation aus dem gleichen Grund so auf Aufklärung (Zerstörung der Illusionen), wie sie sich auf echtes Geheimnis (Daßrätsel, utopisches Totum) versteht. So auf ein Maximum an Illusionslosigkeit wie auf ein (entscheidungsträchtiges) Maximum von Optimismus." (40)

So eine übriggebliebene Hoffnung erhält allerdings bei Bloch eine verfeinerte Bedeutung: sie wird zur kognitiven Dimension erhoben und im Begriff "Docta Spes" - intelligible, begriffene, aufgeklärte Hoffnung - zusammenfassend bezeichnet. Als solche bedeutet sie in der Tat mehr als den rein positiven Affekt, der uns konstant an das Gewünschte fixiert hält. Eher wird dadurch der zielbestimmende, selektiv intentionale Kern des kritischen antizipierenden Bewußtseins, und infolgedessen, des kritisch-utopischen Denkens im allgemeinen herausgeschält. Auf diesem Niveau kann man mit Recht die Hoffnung als ein Prinzip des praktischen Wissens betrachten, da sie derart im Bewußtsein funktioniert, daß sie wie ein Leitendes dem Menschen das konkret zu erreichende Ziel zeigt, damit die bereits vorgestellten Bedürfnisse erfüllt werden können. Auf diese Weise wird ihre erhellende Beziehung zum Wissen

(40) Ebd. S. 390.

verständlich: "Das Antizipierende wirkt derart im Feld der Hoffnung; diese also wird nicht nur als Affekt genommen, als Gegensatz zur Furcht (denn auch die Furcht kann ja antizipieren), sondern wesentlicher als Richtungsakt kognitiver Art (und hier ist dann der Gegensatz nicht Furcht, sondern Erinnerung)." (41) In diesem Sinne könnten wir von einer Art "Kooperation" menschlicher Fähigkeiten sprechen. Wenn sich die antizipierende, utopische Funktion der Hoffnung kritisch manifestiert, d.h. nicht nur affektiv-motivierend, sondern ein bestimmtes, ausgesuchtes Ziel überlegt beibehaltend, ergibt sich ein Zusammenfallen oder wenigstens eine Konvergenz von Antizipation und Vernunft in der Psyche. Diese Einsicht erscheint gerechtfertigt in dem Maße, wie zwei parallele, dasselbe Objekt erstrebende Prozesse im Subjekt stattfinden, die aufeinander verweisen, gegebenenfalls sogar zusammenkommen: das Bewußtwerden und das Wissen über das Ziel. "Das Noch-Nicht-Bewußte selber muß seinem Akt nach bewußt, seinem Inhalt nach gewußt werden, als Aufdämmern hier, als Aufdämmerndes dort." (42).

Daß seine Theorie der Vorwegnahme ebenso wie der Begriff der utopischen Funktion Gefahr liefen, mißverstanden oder mit mystifizierenden Vorstellungen verwechselt zu werden, war Bloch selbst klar. Eben deshalb versucht er sich um so mehr von Aberglauben, "Hellsehenszuständen" und psychischer Scharlatanerie aller Art zu distanzieren. Der Angelpunkt zum Unterscheiden zwischen einer echten antizipierenden Vorstellung und einer unechten ist auch hier die Präsenz des Neuen: daß die Phantasie einen neuen Inhalt enthält. Wie im Nachttraum bezieht sich die Psyche in abergläubig-visionären Zuständen immer auf Geschehe-

---

(41) Ebd. S. 10.

(42) Ebd. S. 163.

nes - den Tod von jemandem, Krieg, usw. (43) Weissagen besteht einfach in unechter Zukunft, genau wie viele banale Erwartungen der Wachphantasie im Alltag: Ihre Zukunft ist direkt oder indirekt bloße Wiederholung von mehrmals Geschehenem. Trotz alledem, eines kann man hier schon festhalten: Eindeutig sind die täglichen Phantasien, sogar die gewöhnlichsten Tagträume im konkreten Alltag der Individuen, der erste und unmittelbarste Kundgebungsort der utopischen Phantasie. Da die Alltäglichkeit zwangsläufig die elementarste Stufe in diesem Sinne ist, wird damit eingeschlossen, daß sie der Kunst, Wissenschaft, den philosophischen Utopien usw. vorangeht.

Gerade das Beispiel vieler Sozialutopien zeigt, wie auch in einer abstrakten Utopie die utopische Funktion anwesend ist, aber auf eine unreife, akritische Weise, wenn man den Aspekt ihrer Realisierbarkeit in Hinsicht auf die Zeit ihrer Abfassung heraushebt. Andererseits aber hat dies bisher nie verhindert, daß sie ihre jeweiligen "Aufträge aus der Zukunft" erhielten, i.e. inmitten ihrer schwärmerischen Spekulation wahre Züge und Merkmale kommender gesellschaftlich-historischer Etappen deutlich schilderten. Darauf, daß die Abstraktheit solcher sozialen Utopien auf ihrem Mangel an Wahrnehmung des Real-Möglichen gründet, insistiert Bloch deshalb, weil erst durch die von Marx eröffnete "Tendenzkunde" die Utopie imstande ist - auch um ihrer Verwirklichung willen - sich konkret auf die Höhe der Zeit einzustellen.

---

(43) Hier liegt laut Bloch der Unterschied zwischen beispielsweise Nostradamus und einem echten Utopisten wie Francis Bacon: die Bezogenheit beim zweiten zur objektiven Tendenz seiner jeweiligen Zeit im Gegensatz zum ersten, das Achten auf die realen Möglichkeiten der Epoche, was übrigens die Erscheinung neuer Inhalte - als Vorwegnahme eines Novum, eines latent Werdenden - in der Ideengeschichte häufig schon ermöglichte.

Doch auch für die marxistische Theorie ist die kritisch-utopische Gesinnung produktiv, und zwar, um eine ideologische, mit der "Verwissenschaftlichung der Utopie" selber verbundene Gefahr vorsorglich zu verhüten: den verabsolutierten optimistischen Glauben an den automatischen Fortschritt in der Geschichte. Dieser übertriebene Optimismus entspringt den ökonomistischen Interpretationen der Marxschen Theorie. Es ist nicht zu übersehen, wieweit die Auslegung des "Kapitals" ebenso wie die allgemeine szientistische Einstellung respektierter Theoretiker der II. Internationale zum Werke Marxens dazu beigetragen haben, daß gewisse praxis- und organisierungsfeindliche Vorurteile der Zeit mit theoretischer Rechtfertigung in der sozialistischen Tradition fest verwurzelt wurden. Diese Renaissance des Utopismus in der Nachfolge Marx' trägt eben dazu bei, daß ein kritischer Abstand von solchen Überzeugungen wie: daß der Kapitalismus sein eigener Totengräber sei, oder daß die akkumulative Entfaltung der Produktivkräfte den Sozialismus notwendigerweise mit sich bringe, geschaffen wird.

Blochs "militanter Optimismus" der konkret-utopischen Hoffnung hat seinen verdienten Platz in diesem weiten Ablehnungsprozeß. Diese Art mit konkret-utopischem Wissen vermittelter subjektiver Haltung wird gerade dem naiven, die kollektive Willensbildung zur Veränderung behindernden Optimismus, entgegengesetzt. Ihr Sinn ist es, innerhalb des Marxismus allen Modalitäten pseudo-revolutionären Fortschrittsglauben vorzubeugen, wodurch die real-interessierten Handelnden ihre Stoßkraft wiedergewinnen können. "Die Haltung vor diesem Unentschiedenen, jedoch durch Arbeit und konkret vermittelte Aktion Entscheidbaren heißt militanter Optimismus. Mit ihm werden, wie Marx sagt, zwar keine abstrakten Ideale verwirklicht, wohl aber die unterdrückten Elemente der neuen, vermenschlichten Gesellschaft, also des konkreten Ideals, in Frei-

heit gesetzt. Es ist die revolutionäre Entscheidung des Proletariats(...) eine Entscheidung des subjektiven Faktors im Bund mit den objektiven Faktoren der ökonomisch-materiellen Tendenz." (44)

Wenn Bloch den Optimismus des Fortschrittsglaubens kritisiert, zielt er also auf die von diesem hervorgebrachte politische Passivität ab. Sein militanter Optimismus der begriffenen Hoffnung ist eine praxisnähere, realistischere Haltung, die sich ebenso von pessimistischen Einstellungen entfernt. Der so aufgefaßten Hoffnung entspricht aber keine Apologie der Willkür oder Verabsolutierung des individuellen Willens. Der verabsolutierte Wille wird von Bloch in verschiedenen Aufsätzen streng kritisiert, und zwar um so mehr, als damit einer der betontesten Stützpunkte der faschistischen Ideologie gekennzeichnet wird. Es gehört notwendigerweise zur Ideologiekritik des Faschismus, darauf einzugehen, wie seine putschistische Rhetorik von einem absoluten, sich allmächtig gebenden Willensbegriff Gebrauch macht. Dies ist natürlich der extrem zerstörende Fall des Glaubens an den Primat des Wollens, wodurch gewissermaßen eine absichtliche Unterschätzung der Hindernisse für die Willensfreiheit im gesellschaftlichen Leben mit propagandistischen Zwecken produziert wurde, um sophistisch-überzeugend auf verzweifelte Massen zu wirken.
Für die Zwecke meiner Untersuchung ist es wichtig, hervorzuheben, daß die ganze Reflexion über die Hoffnung, und insbesondere die in ihrer utopischen Funktion konkrete, in dem Maße, wie sie praxisorientiert ist bzw. mit Befreiung zusammmenhängt, spontan die Frage nach der Willensbestimmung, d.h. letztlich nach der Freiheit aufwirft. Bloch beschränkt die Behandlung des Freiheits-

---

(44) PH, S. 229.

problems auf den Bereich des Humanum. Nur in bezug auf das spezifisch Menschliche - wenn auch dieses seinerseits analytisch zu unterteilen ist - kann man sinnvoll von Freiheit reden. Bei Bloch verläuft diese Rede logisch vom Individuellen zum Allgemeinen, vom anthropologisch fundierten Standpunkt des Einzelnen schrittweise zur historisch-gesellschaftlichen und politischen Freiheit. Er selbst behauptet, wie schon erwähnt wurde, Freiheit sei etwas Subjekthaftes. Dieser Begriff weist von seinem Ursprung her auf das menschliche Subjekt hin, was mit anderen Worten bedeutet, daß eine Diskussion über Freiheit anthropologisch angelegt werden muß: "Das schließt die engsten Beziehungen der Freiheit zu überwiegend objektiven Kategorien nicht aus, so denen der Möglichkeit, gar Notwendigkeit, aber obwohl, ja weil die Freiheit allemal eine gesellschaftliche Kategorie ist, ist sie originär und immer wieder originär eine anthropologische, eine des menschlichen Willens und schließlich der menschlich-intensiven Substanz. Ebenso weist jede Art von Naturbegriff, in dem das zum Menschen Disparate aufhört, zuhöchst der Begriff einer "Humanisierung der Natur", auf die Anthropologie der Freiheit zurück oder besser voraus. Und allemal, wohlverstanden nie so, daß von einsamer Innerlichkeit, von Subjekt ohne Objekt die Rede ist." (45).

Infolge der Annahme eines anthropologischen Fundaments in der Freiheitsdiskussion taucht in der nachmarx-

---

(45) Ph.A, S. 580. Eine mit Bloch verträgliche Fragestellung über die Freiheit, d.h. in Verknüpfung mit der Kategorie Möglichkeit, findet in einigen Schriften von Autoren der Praxisgruppe statt. Vgl. z.B. Milan Kangrga, Die Freiheit als erkannte Notwendigkeit, in: Praxis, n. 4/1965, S. 473-498; ders., Geschichtlichkeit und Möglichkeit, ebd., n. 1-2/1966, S. 492; ders., Ethik und Freiheit, ebd., n. 3-4/1970, S. 492.

schen Tradition, parallel zu den ersten, existenziell-marxistischen Schriften Marcuses, ein anderer existenzphilosophischer Vorbehalt auf, das, wie unten gezeigt wird, eine neue Perspektive für die Theorie des Klassenbewußtseins und der Bildung des revolutionären Willens eröffnet. Mit dem Individuum und seinen Bedürfnissen bzw. mannigfaltigen Interessen, gewinnt diese Theorie m.E. an soziologischem Gehalt und Konkretheit, was auch vermeidet, daß die verändernde Praxis in ihrem theoretisch-erhellenden Moment bloß allgemein logisch legitimiert wird, ohne daß die Strategie "a posteriori", d.h. durch die sich alltäglich synchron überschneidenden Bedingungszusammenhänge überprüft wird. Die Betrachtung des subjektiven Faktors, nicht nur in seiner klassenhaften Dimension, sondern auch in der individuellen, bringt gerade jene Vermittlungen hervor, die eine verfeinerte Zeit- und Konjunkturanalyse erlauben.

Die anthropologische Kennzeichnung der Freiheit verfährt mittels einer Abstufung des Freiheitsbegriffs, deren Kriterium die Intentionalität des Bewußtseins ist. Demgemäß kann das handelnde Subjekt entweder sein Wollen nach ihm "äußeren", objektiven Faktoren oder Gegenständen bestimmen oder es kann nach innen gerichtet sein, seine Willensbestimmung also erstrangig auf sich selbst hinwenden. Der Anfang ist das abstrakte Niveau des Einzelsubjekts, eben deshalb ist die grundsätzliche Definition die der Willensfreiheit. Bloch fügt allerdings keine neue Erklärung zu den gewöhnlichen Reflexionen darüber hinzu. Diese Fragestellung, die am Wollen des Individuums und den damit verbundenen Momenten der Wahl und der Entscheidung hängen bleibt, ist typisch für die moderne Tradition der praktischen Philosophie, welche das Freisein als wesentlich abhängig von der Vernunft betrachtet: das menschliche Wollen ist nur frei, wenn es durch Vernunft bzw. vernünftige Gründe bestimmt wird. Vom Standpunkt der wesentlich inwendig aufgefaßten Willensfreiheit

aus schließt der Freiheitsbegriff also die zweifache Unterteilung ein, auf deren Stufen die Rolle der außenorientierten Intentionalität freilich nicht ausgeschlossen ist: zuerst im Sinne der Wahlfreiheit, d.h. die Freiheit, unter dargebotenen Gegenständen eine Wahl zu treffen; zu dieser hinzu kommt die Ebene der Entscheidungsfreiheit, in der die Unselbständigkeit des Subjekts in bezug auf die Konkretisierung seiner Wahl, mithin das Verhältnis zur partiellen Bedingtheit, noch durchsichtiger wird. Angespielt wird gerade auf die Freiheit, eine Wahl gemäß vorhandener Bedingungen in die Tat umzusetzen. Über diese zwei Stufen hinaus tritt die, im Verhältnis zu den beiden anderen "mehr psychologischen Freiheiten" erheblich tiefer ins Objekthafte, d.h. in die außerindividuell angelegten Möglichkeiten, reichende Handlungsfreiheit in Erscheinung. Sie setzt die analytisch abstrahierten Momente der Wahl und der Entscheidung voraus und wird immer nur dann verwirklicht, wenn dem entscheidenden Willen keinerlei handlungshemmende Faktoren entgegengestellt werden: "Schließlich aber bleibt die angegebene Kraft der Entscheidung ja nicht in der mehr oder minder privaten Schicht einzelner Willensfreiheit. Sie geht über zu eigentlicher, nämlich öffentlicher Handlungsfreiheit, das ist in mehr oder minder politische Freiheit. In ihr ist der subjektive Faktor der endlich auch deutlich gesellschaftlich erscheinende und ist nicht mehr, wie in den sozusagen mehr psychologischen Freiheiten von vorher, halb verdeckt." (46)

Die derartigen Freiheiten - die nur an sich konkret sind, da sie schon ein ontologisches Korrelat in der Realität haben - erlauben bereits eine erste allgemeine Definition der Freiheit, die durchaus der Kategorie 'Möglichkeit' anhaftet, und eben dadurch all dem, was mit ihr

---

(46) Ibid., S. 582.

in Beziehung steht: partielle Bedingtheit, Veränderbarkeit der Materie und Kontingenz in der gesellschaftlichen Welt. "Freiheit ist so in der Tat der Modus des menschlichen Verhaltens gegenüber objektiv-real Möglichem; denn gäbe es dieses nicht, so gäbe es allerdings auch keine objektiv-reale Freiheit. (...) Es herrscht hier erst partielle Bedingtheit ... Sonst gäbe es nicht nur keine Freiheit, sondern vor allem auch keine Veränderbarkeit der Welt (...) Die partielle Bedingtheit setzt so auch, damit Freiheit möglich sei, einen Anteil von Zufall voraus, das ist von Andersseinkönnen, das ist von Kontingenz in dem ungeschlossenen Dasein unter Gesetzen, das historisch-gesellschaftliches Dasein heißt." (47)

Im Sinne aber der sogenannten "Innerlichkeit", und insbesondere der Normativität der Intentionalität, schließt die Analyse der Freiheit noch drei Schichten in sich, die eine bestimmte Werthierarchie bilden. Die erste und unterste ist die Sphäre der Gewissensfreiheit: hier ist die Freiheit des Bewußtseins gemeint, sich in seiner Gesinnung und Integrität zu erhalten, trotz allerlei Zwang und Druck. Aber diese Modalität der Freiheit genügt in ihrer relativen Abstraktheit nicht, sie zeigt sich bezüglich dem Handeln einigermaßen konsequenzlos. Wie Bloch sagt: sie kann sich in bloßer "reservatio mentalis" oder im passiven Nichttun erschöpfen. Deshalb muß die Freiheit in die höhere, nämlich moralische Freiheit übergehen. Diese"bedeutet einerseits (gegen Lippendienst und Scheinheiligkeit) Übereinstimmung des Tuns mit den eigenen Bestimmungsgründen; sie bedeutet aber andererseits (gegen Pharisäismus und individuelles Tugendprotzentum) Übereinstimmung mit dem Befreiungskampf der Menschheit in seiner jeweils letzten, gar endgültig siegreichen Phase

(47) Ibid., S. 584ff.

und mit den hierbei aktivierten Perspektive-Inhalten der Humanität." (48)

Die letzte Schicht ist zugleich die höchste moralische Freiheit. Sie ist die "finale Freiheit", die durch Bezogenheit auf den erhabensten Wert der Vernunft - das "Summum Bonum" - ihre Bedeutung bekommt. Hiermit wird gewiß ein Ideal bezeichnet, diese Gestalt kommt keiner bereits vorhandenen Erscheinung der Freiheit gleich, sondern vielmehr einer antizipierenden Vorstellung: der Identität des Menschen mit sich selbst und mit der Natur. Das Maximum, das ihr in der Gegenwart entsprechen kann, ist eine konsequent eingenommene Haltung, auf deren Boden sich das Bild der höchsten Freiheit, die "Freiheit Wozu", auswirken kann. Ihretwegen fügt Bloch eine zweite (und letzte) zusammenfassende Definition hinzu: "Freiheit ist dieses letzten Sinns der Modus des menschlichen Verhaltens gegenüber (und ebenso nicht nur "gegenüber") dem Fernziel des weitesten Mit-sich-im-Reinen-Seins, des allversammelnden Sich-Umschlingens der Millionen, der überall latenten und reichen Identität. (...) Identität des hier gemeinten Sinns bedeutet vielmehr in der realen Dialektik selber A = noch nicht A und als utopisch-reale Grenzkategorie den abstandslosen Zusammenfall von Erscheinung und Wesen, also dessen, was alles Seiende in der Wahrheit und Wirklichkeit seines Überhaupt, seines Eigentlichen und Wesentlichen wäre." (49)

Hierbei gerät die Reflexion in das Feld der Werte und Ideale. Aber bevor sich die Untersuchung diesem Problembereich widmet, ist die Frage nach der Bildung des Willens zur Veränderung noch vom Standpunkt des kollektiven Subjekts zu stellen.

---

(48) Ibid., S. 587.

(49) Ibid., S. 591.

Kapitel III: Das Freiheitsproblem in anthropologischer Sicht (II. Teil) : Bewusstsein und Freisein - die Bildung eines kollektiven Willens zur Veränderung.

Die Frage nach der individuellen Freiheit ruft unvermeidlich die Frage nach der kollektiven Freiheit hervor. Die Freiheit des Individuums und die Freiheit aller Menschen bildet schließlich einen einzigen Reflexionszusammenhang. Bereits in den frühen Werken Marx' kreuzen sich diese Ebenen, und der Gedanke, daß die Freiheit von einem die Freiheit von den anderen voraussetzt, kann übrigens als echtes Erbe der Quintessenz der Aufklärung bei ihm angesehen werden. Wenn später, in der Nachfolge Marxens, ein Moment des ganzen Problems besonders hervorgehoben wurde, nämlich die Befreiung vom Naturzwang, die Befriedigung der mannigfaltigen menschlichen Bedürfnisse durch die Entfaltung der materiellen Produktion, so bedeutet dies m.E. eine Einengung des bei Marx so reichen und differenzierten Ansatz- bzw. Möglichkeitsraums zu einer Theoretisierung der Freiheit (1)

---

(1) Man braucht nur an die berühmte philosophische Polemik in den 50er und 60er Jahren zwischen Marxismus und Existentialismus zu denken. Hier haben sich verschiedene leninistische Theoretiker verpflichtet gefühlt, sowohl vom Standpunkt humanistischer Ansätze (Lukács, Garaudy, u.a.) als auch vom Gesichtspunkt des Antihumanismus (Althusser), und trotzdem mit großer Übereinstimmung in den Schlußfolgerungen, die ideologische Reinheit der Orthodoxie von den m.E. höchst gerechtfertigten Kritiken Sartres und Merleau-Pontys zu retten. Im Rahmen der Freiheitsdiskussion fällt die Verurteilung der letzteren wegen "individualistischem Subjektivismus", "einzelhaft bestimmter Freiheit", "metaphysischer Argumentation" usw. mit voller Verachtung in bezug auf ihre Intention, den Mangel an einer marxistischen Ethik zu kompensieren, und ohne Berücksichtigung, daß viele solcher "existentiell-metaphysischer" Thesen selbst Gedanken Marxens sind.

Blochs Reflexion stellt unter den verschiedenen Marxismen und den sich auf Marx berufenden zeitgenössischen Philosophien eine der wenigen Ausnahmen, wie diese Überschneidung vom Individuellen und Kollektiven für die marxistische Theorie nicht verlorengehen muß, dar. Im Gegenteil, das ständige Sich-Aufeinander-Beziehen beider Momente hat Bloch ermöglicht, eine Synthese von Anthropologie und Sozialphilosophie bzw. Gesellschaftstheorie zustandezubringen. Außerdem enthält dieses Verfahren die erforderlichen methodischen Bedingungen für konkretere Situationsanalyse in dem Maße, wie es den totalisierenden Kategorien menschliche Besonderheiten gegenüberstellt. Es verbindet sich auch mit der bekannten Blochschen Unterscheidung zwischen "Freiheit wovon" und "Freiheit wozu", die grundsätzlich eine Wiederaufnahme der frühmarxschen philosophischen Anthropologie der Verwirklichung des Menschen impliziert, und dazu dient, die Frage nach der Befreiung zu erweitern. Irreduzibel auf die bloß negative Freiheitsbestimmung als Befreiung von Natur- und gesellschaftlichem Zwang - von ihr aber zwar überhaupt nicht trennbar -, bedarf das Problem der Emanzipation der Menschen einer historisch-praktischen, positiven Antwort, die auch über die politischen Lösungen ins ethisch-moralische Niveau hinausgeht. Das alles sehe ich in deutlicher Kontinuität mit der Blochschen Anerkennung, schon in seinen ersten Werken, des Bedürfnisses nach einer "marxistischen Kritik der praktischen Vernunft", zu der die einrahmenden gesellschaftstheoretischen Voraussetzungen vor allem in den späteren Werken Marx' geschrieben worden seien.

Für Bloch mußte es von Anfang an klar sein, daß es Marx nicht darum ging, eine metaphysische Reflexion über Freiheit zu erstellen, da dieser nie beansprucht hat, eine moralische Lehre im traditionell abstrakten Sinn eines antinomischen Sollen-versus-Sein-Denkens zu verfassen. Dieser Dualismus ist im Grunde eine Schwierig-

keit, der sich die Morallehren überhaupt nicht entziehen können, die die moralische Bewußtseinsform mithin charakterisiert. Außerdem gehört es zur Struktur der Moral, daß sie immer mit individueller Verbesserung, mit einzelnen Handlungen zusammenhängt: Das moralische Bewußtsein stellt Forderungen in der Form von Pflicht, Imperativ an das Individuum. Es ist kein Zufall, daß ausgerechnet die Frage nach der Möglichkeit einer marxistischen Ethik diejenige ist, die die Marxisten vielleicht am meisten philosophisch spaltet. Die Aspekte im Marxschen Werk, die gegen dieses Unternehmen sprechen, sind weder spärlich noch theoretisch irrelevant. Schon der methodische Standpunkt, der die Marxsche Theorie durchzieht, nämlich der Vorrang des gesellschaftlichen Seins vor dem Gedanken, ja des Unterbaus vor dem Überbau, setzt die Grenzen, gegebenenfalls die (rechtfertigende) Rolle, denen dieses Appellieren an die Vernunft, an das Einzelbewußtsein gegenübergestellt wird.

Davon ausgegangen, scheint es mir nicht übertrieben zu behaupten, daß die Marxsche Theorie eine fragmentarische Kritik der Moral enthält, so oft und durch sein Werk zerstreut negative Äußerungen über Moralphilosophie und moralisches Bewußtsein überhaupt, auch insbesondere Verspottungen der bürgerlichen guten Gesinnung, auftauchen. Marx betrachtet die Moral in den "Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" als eine Form der menschlichen Entfremdung neben Staat, Familie, Religion usw. (2). Eben in derselben Schrift findet man den diesem Sachverhalt naheliegenden Vergleich zwischen politischer Ökonomie und Moral: "Die Nationalökonomie, diese Wissenschaft des Reichtums (...) diese Wissenschaft der wunderbaren Industrie ist zugleich die Wissenschaft der Askese, und ihr wahres Ideal ist der asketische, aber wuchernde Geizhals und der asketische, aber produzierende Sklave. Ihr

(2) Siehe MEW, Ergänzungsband, I. Teil, S. 537 und 551.

moralisches Ideal ist der Arbeiter (...) Sie ist daher - trotz ihres weltlichen und wollüstigen Aussehens - eine wirklich moralische Wissenschaft, die allermoralischste Wissenschaft." (3) Hier wird veranschaulicht, wie die kapitalistischen "Gesetze" voller Moralität sind, wieviele Tugenden die politische Ökonomie tatsächlich empfiehlt: Fleiß, Sparsamkeit, Mäßigung, Arbeit etc. Dieses Verhältnis von Ökonomie und politischer Ökonomie zur Moral bzw. Moralphilosophie läßt sich innerhalb der Marxschen Theorie im Lichte seiner späteren Bemerkungen über Funktion und Charakter von Gedanken, Bewußtseinsformen usw. im Rahmen der Kritik des Tauschverhältnisses detaillierter strukturieren - worauf noch zurückzukommen ist.

Anschließend wird von Moral in der "Deutschen Ideologie" dergestalt gesprochen, daß diese als eine Modalität der "Ideologie" unter anderen bezeichnet wird, also eine besondere Art von Erzeugnis des Bewußtseins, eine "geistige Produktion", in deren "Sprache" - was für die anderen Modalitäten auch gilt - "die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen". Gerade diese Schrift ist für die Entwicklung der Marxschen kritischen Theorie in dem Maße entscheidend, wie hier der in früheren Texten begonnene Abbau des Scheins der absoluten Autonomie des Geistes einen heftigen Anstoß erleidet. Hier wird m.E. die Interpretationslogik, ja die Fragestellung eigentlich organisiert und strukturiert, die in der topologischen Metapher des Basis-Überbau-Verhältnisses - ein Versuch, das Funktionieren des gesellschaftlichen Ganzen zu ver-

---

(3) Ebd. S. 549.

anschaulichen - zusammengefaßt wird (4). Diese Betrachtungsmethode räumt das moralische Bewußtsein als Überbautes ein, ein ideeller "Ausdruck" der materiellen Struktur, die reale Sphäre des gesellschaftlichen Seins.

Alle diese Argumente zeigen schon, daß Marx die gängigen transempirischen Verfahren der traditionellen ethischen Systeme (Appellieren an Gott, Begründung in allgemeinen Prinzipien oder Idealen etc.) nicht zu Grundpfeilern seiner Kritik macht, wie übrigens der von Bloch häufig erwähnte 'Satz Marx' besagt: Das Proletariat hat keine Ideale zu verwirklichen, sondern lediglich eine neue Gesellschaft in Freiheit zu setzen.
Daß diese Erwägungen substantielle Einwände zur Idee einer ethischen Reflexion auf der Basis der Marxschen Theorie sind, das wird im Rahmen meiner Untersuchung nicht bestritten. Sie können aber nicht verhindern, daß von einem anderen Faktum in den Schriften Marx' gesprochen wird, nämlich von der impliziten Moralität bzw. Normativität seines Gedankens. Damit beschränke ich mich auf die rein analytische Ebene und sehe absichtlich von vielen außertheoretischen Motiven historischer und politischer Natur ab, die konkret in der Gegenwart für ein solches Unternehmen sprechen.

---

(4) Die scheinbar unabhängigen Bereiche des geistigen Überbaus werden genetisch erklärt, ihr Entstehungsgrund liegt in historisch-ökonomischen Prozessen: "Die Teilung der Arbeit wird erst wirklich Teilung von dem Augenblick an, wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt. Von diesem Augenblicke an kann sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen ohne etwas Wirkliches vorzustellen - von diesem Augenblicke an ist das Bewußtsein imstande, sich von der Welt zu emanzipieren und zur Bildung der "reinen" Theorie, Theologie, Philosophie, Moral etc. überzugehen." Marx und Engels, Die deutsche Ideologie, MEW, Bd. 3, S. 31; vgl. ebd. S. 26ff, 37ff, 60.

Was die Freiheitsproblematik anbelangt, sind alle Lösungen im marxistischen Kontext von der Marxschen praktischen Absicht bedingt, und sie kommen der Frage nach der Verwirklichung der menschlichen Natur in dieser Welt gleich. Jenseits des gegebenen, vom "Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" bestimmten, als Tatsächlichkeit existierenden Wesens, liegt das noch nicht gewordene, das als Möglichkeit beachtenswerte Wesen, dem jedoch kein abstrakt und a priori vorbestimmtes Bild des Menschen entsprechen kann. Im Marxschen Gedanken kommt es darauf an, die im Menschen schlummernden Potenzen zu wecken, alle seine von den bisherigen Klassengesellschaften blockierten Fähigkeiten und Kräfte durch welt- und gesellschaftsverändernde Praxis erscheinen zu lassen. Diese Gleichsetzung mit der Verwirklichung der menschlichen Natur gewährt dem Terminus 'Freiheit' die anthropologisch-ethische, nötige Positivität: Freiheit bedeutet in diesem Sinne bei Marx ungehinderte Entwicklung aller Individuen. Die positive Freiheit ist ein Prozeß, in dem, jenseits der Aufhebung des Privateigentums, der Mensch "sich sein allseitiges Wesen auf eine allseitige Art aneignet", oder, wie Marx auch sagt, die Freiheit zur "Betätigung der menschlichen Wesenskräfte." (5) Sie wird allerdings in der Weise des vorhandenen menschlichen Zusammenlebens durch die allgemeine Entfremdung verhindert, weshalb die Befreiung von der letzteren nach wie vor die allerentscheidendste Bedingung der Emanzipation der Menschheit bleibt.

1. Entfremdung, Fetischisierung, Verdinglichung

Für eine Reflexion über die Freiheit erscheint die Betrachtung des Problems der Entfremdung als eine unvermeidliche Aufgabe, vorausgesetzt, daß dieses Phänomen

---

(5) Siehe Marx, MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 539ff, 578f.

eine prinzipielle Negation der Freiheit in mehrfachen Richtungen bedeutet (6). Hier wird davon ausgegangen, daß die philosophische Theorie der Entfremdung einer der grundlegenden Gedanken der Marxschen Theorie ist, sein ganzes Werk beeinflussend. Der Etymologie nach bedeutet 'Entfremdung' in ihrem lateinischen Ursprung (alienatio, alienare) die "Trennung eines wesentlich Zusammengehörigen" (Marx). Im Rahmen der früheren Marxschen Kritik der Hegelschen Philosophie spielt der Begriff eine bedingende Rolle für die Bestimmung des th - retischen Weges Marx'. Im Unterschied zur Hegelschen systematischen Darstellung versucht Marx dieses philosophische Problem eher zu vergeschichtlichen. Die den beiden Autoren gemeinsame Thematik der Arbeit liefert den theoretischen Ort dazu.

Marx geht einen wichtigen Schritt über Hegel hinaus, indem er die beim letzten synonym gebliebenen Begriffe von 'Vergegenständlichung' und 'Entfremdung' unterscheidet (7). Für Marx ist die menschliche Produktion immer Vergegenständlichung, Objektivierung des tätigen, arbeitenden Menschen im Resultat seiner Mühe: das Produkt. Das Vermögen, sich selbst durch sein Tun, seine Tätigkeit universal zu objektivieren, sich in die äußere Welt bewußt zu projizieren und neue Dinge zu schöpfen, ist ein ausschließlich menschliches. Im produzierten Gegenstand äußern sich, ja lassen sich im Stoff menschliche Wesenskräfte materialisieren. So verstanden, ist Arbeit, Produktion sowohl des Objekts als

---

(6) Der Leser soll hier keine ausführliche Diskussion über das Phänomen der Entfremdung erwarten. Das Ziel dieses Excurses beschränkt sich nur auf die Darstellung einiger Bemerkungen, die mir unentbehrlich für ein leichteres Verständnis der folgenden Teile meiner Arbeit erscheinen.

(7) Siehe MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 512.

auch Selbstproduktion, und dies letzte in einem doppelten Sinne: der Selbsterhaltung und des Selbstbewußtseins. Mit dieser Marxschen Bedeutung könnte man fast sagen, daß Vergegenständlichung auf der Stufe einer echten Grundstruktur des Menschen steht, ja sie ist ein notwendiges Charakteristikum der menschlichen Natur, und als solches eine Bedingung "sine qua non" seiner Selbstbehauptung und Verwirklichung in der Welt. Anders gesagt, die bloße Vergegenständlichung ist noch nicht und muß auch nicht unbedingt Entfremdung bedeuten.

Die Marxsche Analyse der Entfremdung ist alles andere als eine metaphysische. Ihr liegt keine scholastische Intention, kein kontemplatives Interesse zugrunde, sondern von vornherein ein praktisches: die Erkenntnis der Entfremdung, um sie aufzuheben. Aus diesem Grund hat sie nur mit historisch-gesellschaftlichen Voraussetzungen und Situationen zu tun. Entfremdung gründet auf der entstellten, falschen Produktionsweise, wodurch die Vergegenständlichung unter den Bedingungen der Klassengesellschaft durchgeführt wird, d.h. des privaten Eigentums. Die Analyse der Entfremdung in den "Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten" verfährt in vier Etappen, die vier grundlegende Momente der Bestimmung dieses Begriffs beschreiben. Um sie hier kurz aufzuführen: 1) zunächst bedeutet 'Entfremdung' den Verlust der Vergegenständlichung der produktiven Tätigkeit, des Resultates der Arbeit. Entfremdung ist in diesem Sinne also, was jederzeit, ständig geschieht, da die Objektivierung des Individuums vom anderen angeeignet wird. So wird die unmittelbarste Selbstverwirklichung des arbeitenden Menschen - weil sich diese direkt im Gegenstand, in der produzierten Sache konkretisiert - weggenommen. 2) Das erste Moment kommt nicht hervor ohne die Entfremdung der Arbeit als Tätigkeit selbst, das heißt auf der Ebene der produktiven Betätigung der menschlichen Fähigkeiten. Das von ihm ge-

schöpfte Objekt tritt ihm nicht als etwas wesentlich Zusammengehöriges entgegen, sondern bereits völlig als ein Getrenntes, in dem der Mensch sich nicht wiedererkennt. 3) Die Entfremdung von etwas Wesentlichem ist aber Entfremdung des eigenen Wesens, ist notwendigerweise Selbstentfremdung. Die Aneignung des Objekts ist zugleich Wegnahme der Natur, des Wesens seines Produzierenden. 4) Die unabwendbare Folge der Selbstentfremdung des Menschen ist die Entfremdung vom anderen Menschen (8) Folgender Interpretation der Marxschen Unterscheidung zwischen Vergegenständlichung und Entfremdung ist also durchaus zuzustimmen: "Vergegenständlichung nimmt unter Verhältnissen, in denen die Arbeit dem Menschen äußerlich wird, die Form einer fremden Macht an, die dem Menschen feindlich gegenübersteht (...) Wenn also das Resultat aus einer derartigen Vergegenständlichung das Erzeugnis einer fremden Macht ist, kann sich der Mensch nicht "in einer von ihm geschaffenen Welt", in der Realität anschauen; er erfindet vielmehr, einer fremden Macht unterworfen und des Gespürs für seine eigene Tätigkeit beraubt, eine irreale Welt, unterwirft sich ihr und schränkt damit seine Freiheit noch mehr ein." (9) Diese grundsätzlich negative Situation widerspricht freilich direkt jener polyvalenten Entwicklung des Individuums, verhindert doch die oben bezeichnete Freilegung der menschlichen Wesenskräfte. Durch den Kapitalismus zwar überspitzt, schafft die Entfremdung ei-

---

(8) Vgl. ebd. S. 513-517.

(9) István Meszáros, Der Entfremdungsbegriff bei Marx, München, 1973, S. 198f. Sein Lehrer Georg Lukács sagt übrigens sogar, "daß Vergegenständlichung eine natürliche - je nachdem positive oder negative - Art der menschlichen Bewältigung der Welt ist, während Entfremdung eine spezielle Abart darstellt, die sich unter bestimmten gesellschaftlichen Umständen verwirklicht." G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, Darmstadt, 1979, S. 42.

ne anthropologische Monstrosität, wie man aus der folgenden Schilderung leicht entnehmen kann: "Entfremdung, in dieser Hinsicht und in diesem Zusammenhang, bedeutet nicht, daß sich die Fähigkeit von Individuen nicht entfalten, sondern daß sie sich einseitig, unausgeglichen entfalten (...) ferner, daß die meisten Menschen (ganze Gesellschaftsklassen, die Individuen dieser Klassen) keine Möglichkeit zur Entfaltung bestimmter Fähigkeiten haben (...) Die Entfremdung läßt das Individuum verarmen ... indem sie nur gewisse Fähigkeiten entwickelt (zu Lasten anderer), indem seine Fähigkeiten zum bloßen Mittel der Selbsterhaltung werden, indem die Vielfalt der Strebungen auf eine einzige, die des Erwerbens und Besitzens, reduziert wird." (10)

Es ist ein Paradoxon der menschlichen (Vor-)Geschichte, das eigentlich schon von Marx in seiner Rede auf der Jahresfeier des "People's Paper" nicht ohne einen gewissen pessimistischen Ton pointiert wurde: "In unsern Tagen scheint jedes Ding mit seinem Gegenteil schwanger zu gehen. Wir sehen, daß die Maschinerie, die mit der wundervollen Kraft begabt ist, die menschliche Arbeit zu verringern und fruchtbarer zu machen, sie verkümmern läßt und bis zur Erschöpfung auszehrt. Die neuen Quellen des Reichtums verwandeln sich durch einen seltsamen Zauberbann zu Quellen der Not. Die Siege der Wissenschaft scheinen erkauft durch Verlust an Charakter. In dem Maße, wie die Menschheit die Natur bezwingt,scheint der Mensch durch andre Menschen oder durch seine eigne Niedertracht unterjocht zu werden. Selbst das reine Licht der Wissenschaft scheint nur auf dem dunklen Hintergrund der Unwissenheit leuchten zu können. All unser

---

(10) Agnes Heller, Hypothese über eine marxistische Theorie der Werte, Frankfurt, 1972, S. 12f.

Erfinden und unser Fortschritt scheinen darauf hinauszulaufen, daß sie materielle Kräfte mit geistigem Leben ausstatten und das menschliche Leben zu einer materiellen Kraft verdummen." (11)

Das schon erreichte hohe Niveau der Entwicklung der Produktivkräfte wird durch die herrschenden, verzerrenden Produktionsverhältnisse zugleich noch ungenügend, wenn nicht schlecht benutzt in bezug auf die Emanzipation der Gattung und insbesondere der lohnabhängigen Mehrheit der Menschheit. Die Persönlichkeit der Arbeiter kann sich trotz aller materiellen Multiplizierung nicht harmonisch, allseitig entfalten, sondern nur einseitig nach den Forderungen der stets spezialisierteren Arbeitsteilung (12). Zweifellos, das ist die dunkle Seite der materiellen Entwicklung unter kapitalistischen Produktionsverhältnissen: eine wachsende Beherrschung und Ausbeutung der Natur, die zugleich paradoxerweise ein Wachstum, d.h. eine Intensivierung der Ausbeutung des Menschen durch seinen Mitmenschen hervorgebracht hat.

Die Ausdehnung des Phänomens der Entfremdung durch vielfältige Bereiche des gesellschaftlichen Lebens macht eine Differenzierung und eine systematische Gliederung der bisher aufgezeigten Aspekte nötig. Mit der Absicht, sie denn zusammenfassend aufzuzeigen, schlage ich eine

---

(11) K. Marx, "Rede auf der Jahresfeier des "People's Paper" am 14. April 1856 in London, MEW, Bd. 12, S. 3f.

(12) Dieser Sachverhalt wurde unter den "westlichen Marxisten " zunächst von G. Lukács analysiert, und zwar in einer Weise, die einige Aspekte späterer Untersuchungen der Frankfurter Schule (insbesondere von Marcuse) vorwegnahm; siehe dazu Lukács, "Geschichte und Klassenbewußtsein", 182 und 187-198.

dreifache Einteilung vor (13): 1) Das Niveau der ökonomischen Entfremdung, welche durch die Ausbeutung des arbeitenden Menschen, durch die Aneignung des Produkts seiner Arbeit vom Besitzer der Produktionsmittel bestimmt wird. Diese Entfremdung bedeutet auch, daß das Individuum ökonomisch noch nicht imstande ist, alle seine Bedürfnisse nach Gebrauchsgütern, ja auch die neuen Bedürfnisse, zu befriedigen (diejenigen, die historisch mit den letzten Phasen der materiellen kapitalistischen Entwicklung entstanden sind.) (14)
2) Das anthropologische Moment der Entfremdung (die Selbstentfremdung) das die Entfremdung des Menschen von seinem Gattungswesen - dem Menschen als eine Art mit gattungsmäßig spezifischen Bedürfnissen - bezeichnet. Diese Ebene schließt die Untersuchung der wahren Natur des Menschen mit dem Ziel, zur Realisierung seiner Totalität und Vollkommenheit beitragen zu können. Sie hat ihre Basis in der Analyse der entfremdeten Arbeit, nach dem doppelten Standpunkt: der Entfremdung des Arbeiters im von ihm produzierten Gegenstand (die fremde Macht, die ihm entgegentritt) und durch dieses Objekt (indem

---

(13) Die folgende Differenzierung im Entfremdungsbegriff strebt natürlich nicht nach Vollständigkeit, sondern dient einer Hervorhebung der Ebenen, die in dieser Arbeit analytisch wichtig sind. Für eine vollzähligere deskriptiv-systematische Einteilung dieser Problematik siehe H. Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, München, 1974, Bd. 1, S. 60-90, Bd. 3, S. 34ff.

(14) "Die Lohnarbeit vollzieht sich mit fremdem Material und fremden Instrumenten, unter fremdem Willen und fremder Kooperation. Die Arbeitsbedingungen und die technisch-wissenschaftlichen Aspekte der Arbeit bleiben undurchsichtig und sind nicht vertraut. (...) Die Entfremdung der Arbeit ... verstärkt sich dadurch, daß die Arbeit ständig Gegenstände produziert, die ihr fremd bleiben, in fremdes Eigentum übergehen, als Kapital die Fremdherrschaft stabilisieren und die Arbeitsproduktivität als Tat des Kapitals erscheinen lassen." Ulrich Erckenbrecht, Das Geheimnis des Fetischismus, Frankfurt, 1976, S. 58.

der arbeitende Mensch selbst zur Sache, besser gesagt zur Ware wird); und der Entfremdung der produzierenden Tätigkeit, das heißt der Arbeit selbst, die das Individuum teilt, zerreißt (15).

3) Nach dem besonderen Gebrauch dieses Begriffs bei Marx, im Rahmen seiner Kritik der Hegelschen Staatsauffassung, die Ebene der politischen Entfremdung, in der der Staat zu einer fremden, scheinbar desinteressierten Macht über die Menschen, d.h. jenseits des besonderen Willens von Gruppen, Klassen usw. geworden ist. In den folgenden Kapiteln wird erörtert, in welchem Maße dieses das Niveau ist - das zwar nicht identisch mit der vollkommenen Aufhebung der Entfremdung ist - in dem sich aber der Kampf gegen die Entfremdung am direktesten führen läßt, da sich hier die eigentliche Ebene dazu konstituiert, durch verändernde Praxis die allgemeinen gesellschaftlichen Bedingungen für die Abschaffung der Entfremdung zu bewirken.

Die Problematik der Entfremdung entwickelt sich bei Marx immer mehr von der ursprünglich anthropologischen Fragestellung in Richtung auf eine politisch-ökonomische in seinen späteren Werken - wenn ich auch nicht glaube, daß eine totale Diskontinuität zwischen beiden Momenten des Marxschen Gedankens besteht, sondern vielmehr eine vertiefende Beschränkung der Untersuchung auf das grundlegende, d.h. ökonomische Niveau der Entfremdung, die dem Fortschreiten der Marxschen Theorie zu einer praxisorientierten Kritik der politischen Ökonomie entspricht. Anders gesagt, diese Evolution wurde veranlaßt durch eine Verschiebung des im Vordergrund stehenden Bereichs der Marxschen Kritik, nämlich vom Kontext der Auseinandersetzung mit den Hegelschen und Nachhegelschen Vorstellungen zu dem der Warenanalyse. Wobei es sich grundsätzlich, abgesehen von den Unterschieden der theoretisch-

---

(15) Sie dazu Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, S. 176-182, 187-198.

begrifflichen Zusammenhänge, um die Analyse und die Kritik derselben Erscheinung in beiden Etappen seines Werkes handelt: wie etwas dem menschlichen Individuum Eigenes ihm als Äußerliche, als eine fremde Macht entgegentritt. Sowohl der Entfremdungsbegriff als auch der des Fetischismus beziehen sich auf das allgemeine Phänomen der verabsolutierten Vergegenständlichung, der vom schöpfenden Subjekt getrennten Gegenständlichkeit, die in der Weise der illusorischen Gegenüberstellung des eigentlich Menschlichen als Unabhängiges, als eine den Menschen beherrschende Übermacht auftritt.

Im ersten Kapitel des Kapitals, vor allem im bekannten Abschnitt über den "Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis" beschreibt Marx, wie die Welt der Gegenstände, die sinnliche Welt unter den Bedingungen der Warenproduktion, d.h. unter den kapitalistischen Produktionsverhältnissen, von einem übersinnlichen Faktor - der Wert - bestimmt und beherrscht wird. Sein Versuch, um diese "zauberhafte Verkehrung" zu entziffern, zeigt deutlich auf, daß dieses Übersinnliche - das die verständnislosen Menschen zu resignierten Knechten macht - ebenso wie dessen Sieg keinen natürlichen, keinen übermenschlichen oder außergeschichtlichen Grund hat, sondern eine durchaus historisch-gesellschaftliche Voraussetzung besitzt, nämlich die verallgemeinerte Etablierung der Warenproduktion. Die Analyse der Ware und ihres Fetischcharakters erklärt dieses universal verbreitete "Magische": Die Undurchschaubarkeit für das naive, alltägliche Bewußtsein ist das Resultat eines Abstraktionsprozesses, der ständig durch eine dreifache Umkehrung eines Phänomens oder Verhältnisses in sein Gegenteil durchgeführt wird. Das läßt sich schon durch die Analyse des Tauschverhältnisses in seine Momente, d.h. in den als Waren gegenübergestellten Sachen - die jeweilig eine der beiden Wertformen notwendigerweise übernehmen müssen: die relative Wertform oder die

Äquivalentform (16) andeuten. In Marx' eigenen Worten: "Die erste Eigentümlichkeit, die bei Betrachtung der Äquivalentform auffällt, ist diese: Gebrauchswert wird zur Erscheinungsform seines Gegenteils, des Werts." (17) Und weiter:"Es ist also eine zweite Eigentümlichkeit der Äquivalentform, daß konkrete Arbeit zur Erscheinungsform ihres Gegenteils, abstrakt menschlicher Arbeit wird (...) Es ist also eine dritte Eigentümlichkeit der Äquivalentform, daß Privatarbeit zur Form ihres Gegenteils wird, zu Arbeit in unmittelbar gesellschaftlicher Form." (18)

---

(16) Nur zum Zweck der Begriffserklärung nehme ich hier die Marxsche Skizze des einfachsten Tauschverhältnisses, in dem zwei verschiedene Waren A und B in einem bestimmten Quantum ausgetauscht werden. Dieser einfachste Wertausdruck lautet: $x \cdot A = y \cdot B$. Die erste Ware, die eine "aktive Rolle" spielt, d.h. die ihren Wert in der zweiten Ware ausdrückt, ist die relative Wertform; die zweite Ware, die eine "passive Rolle" spielt, d.h. die den Wert der ersten ausdrückt (also: die Ware, worin Wert ausgedrückt wird, die als "Existenzform von Wert" gilt), ist die Äquivalentform. Im Marxschen Aussagesatz: "Vermittelst des Wertverhältnisses wird also die Naturalform der Ware B oder der Körper der Ware B zum Wertspiegel der Ware A." MEW, Bd. 23, S. 67.

(17) Ibid., S. 70.

(18) Ibid., S. 73. Es ist vielleicht sinnvoll, den Leser daran zu erinnern, daß konkrete Arbeit nützliche Arbeit ist, d.h. Arbeit, die Produktion von Gebrauchswert, von nützlichen Gegenständen ist. Andererseits heißt abstrakte Arbeit, die Reduktion der qualitativ verschiedenen, konkreten Arbeiten auf das jeder Art Arbeit gemeinsame, auf eine Allgemeinheit, nämlich daß jede Arbeit quantifizierbare, in Zeitgrößen ausdrückbare Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ist. Als diese Abstraktion ist Arbeit "wertbildende Substanz".

Marx redet häufig kokettierend, ja ironisch in seiner Analyse der Fetischisierung über "Metaphysisches" im Phänomen der Ware. Er behauptet, daß das "Mysteriöse" nicht im Moment des Gebrauchswerts, des Sinnlich-Körperl'chen einer Ware liegt, da dieses direkt mit der Nützlichkeit bzw. Befriedigung menschlicher Bedürfnisse zusammenhängt. Das Geheimnisvolle erfolgt auf das zweite Moment: "Aber sobald er (der Tisch, L.B.) als Ware auftritt, verwandelt er sich in ein sinnlich übersinnliches Ding." (19) Wenn das Mysterium nicht aus dem Gebrauchscharakter entspringt, kann es logischerweise auch nicht aus dem Moment der Arbeit hervorkommen, woraus diese Dimension des tauschbaren Produkts entsteht, das heißt aus der nützlichen Arbeit (dem Inhalt der Wertbestimmungen). Das Rätselhafte der Ware kommt aus der Warenform selbst: "Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen." (20)

Die Phantasmagorie ist demgemäß die Verwandlung von menschlichen Verhältnissen in Verhältnisse der Dinge, in denen menschliche Eigenschaften, Qualitäten usw. als Attribute von Maschinen, bzw. von Dingen erscheinen. In diesem Punkt macht Marx selbst eine Analogie zur religiösen Entfremdung: die menschlichen Erfindungen scheinen ein eigenes Leben zu haben, die Produkte des menschlichen Geistes erscheinen als Selbsterschaffenes, Selbständiges, und werden als solche überall als nicht von

---

(19) Ibid., S. 85.

(20) Ibid., S. 86.

Menschen produzierte erkannt (21). Diese entfremdete Haltung des Produzierenden gegenüber seinem eigenen Produkt nennt Marx Fetischismus: "Hier (in der religiösen Welt, L.B.) scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eignem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt der Produkte die menschliche Hand. Dies nenne ich Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist." (22)

Dies geschieht in dem Maße, in dem die arbeitenden Menschen untereinander durch diese Vermittlung - der Austausch ihrer Produkte - in gesellschaftlichen Kontakt treten. Daher die "magische Macht", die die Verhältnisse der Sachen unabhängig von den produzierenden Individuen, also "objektiv", erhält. Diese Macht erscheint als den Sachen eigene, ihrer Bewegung bzw. ihrem Verkehr inhärente, und die realen Beweger - die als solche bloß "an sich" bleiben - werden infolgedessen zu Bewegten. Die realen Subjekte werden zu Objekten in den über ihren Köpfen ablaufenden Prozessen, deren Regelmäßigkeit ihnen nicht als historisch bedingte, gesellschaftlich hervorgebrachte vorkommt, sondern sie wird als eine von unaufhebbaren "Naturgesetzen" verstanden und darum ad infinitum reproduziert. Geschildert im Abschnitt über den Fetischismus wird allerdings bereits die Grundlage des "Sieges der toten Arbeit über die lebendige", ja letztlich des Todes über das Leben in der

---

(21) Siehe dazu ibid., S. 86; auch S. 94.

(22) Ibid., S. 86f.

kapitalistischen Gesellschaft. "Es ist aber ebendiese fertige Form - die Geldform - der Warenwelt, welche den gesellschaftlichen Charakter der Privatarbeiten und daher die gesellschaftlichen Verhältnisse der Privatarbeiter sachlich verschleiert, statt sie zu offenbaren." (23)

Eine bahnbrechende Beziehung zu den grundlegenden Erläuterungen Marx' im "Kapital" mit der Absicht, sie ideologiekritisch zu erweitern ist ein großes Verdienst Georg Lukács'. Sie bildet den Kern seiner Untersuchung des Problems der Verdinglichung, eigentlich sein origineller Beitrag zur kritischen Überwindung der theoretischen Lähmung des Marxismus der II. Internationale im Rahmen jener vielfältigen autonomen Versuche einiger Intellektueller in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg, das revolutionäre Vermögen der Marxschen Theorie zurückzugewinnen und neu zu interpretieren. (24)

Die allgemeine These Lukács' ist,daß die Ware (und die mit ihr zusammenhängenden Aspekte) in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft fundamental bestimmend ist, und nicht nur in bezug auf alle Gegenständlichkeitsformen, sondern auf Lebensäußerungen und Bewußtseinsformen überhaupt. Lukács drückt diesen Sachverhalt schon in den ersten Seiten des Aufsatzes "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats" aus: "Das Wesen der Warenstruktur ist bereits oft hervorgehoben worden, es beruht darauf, daß ein Verhältnis, eine Beziehung

---

(23) Ibid., S. 90.

(24) Lukács bevorzugt den Terminus 'Verdinglichung' in dem Kontext, in dem Marx hauptbegrifflich von 'Fetischisierung', 'Fetischismus' redet, wobei im "Kapital" auch die Worte 'Verdinglichung', 'Versachlichung' praktisch ihnen gleichbedeutend gebraucht werden. Vgl. Ulrich Erckenbrecht, a.a.O., S. 61ff.

zwischen Personen eine Dinghaftigkeit und auf diese Weise eine "gespenstige Gegenständlichkeit" erhält, die in ihrer strengen, scheinbar völlig geschlossenen und rationellen Eigengesetzlichkeit jede Spur ihres Grundwesens der Beziehung zwischen Menschen verdeckt." (25)

Lukács' Ansatz zur Kritik der bürgerlichen ideologischen Erscheinungen und Institutionen ist die Warenstruktur und die ihr grundliegenden Produktionsverhältnisse. Die kapitalistische Warenstruktur funktioniert für die verschiedenen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens als eine tatsächliche 'Gespensterfabrik': Verhältnisse werden versachlicht genauso wie die Menschen. Man bezieht sich auf Beziehungsphänomene als ob sie greifbare Dinge wären, und zwar in dem schon von Marx und Engels heftig kritisierten vulgärsten "materialistischen" Sinn. Die Beziehungen in sich werden zu "Materialitäten", das notwendig Menschliche in ihnen allen verschwindet hinter den mannigfaltigen zu-Ware-gewordenen Dingen, und überall wo jene entstehen, werden sie unbewußt von der Warenperspektive her beeinflußt und dementsprechend behandelt. Dieser abergläubige Warenfetischismus ist die automatische, spontane Haltung des alles verdinglichenden Bewußtseins; er bestimmt die Denk- und Betrachtungsweise der Subjekte sowohl in der Sphäre des Unterbaus als auch des Überbaus. Wo alles Ware geworden ist, können folglich Gegenständliches und Nicht-Gegenständliches nur in Warenkategorien und -sprache vermittelt und ausgedrückt werden. Das liegt in der Wurzel der Undurchschaubarkeit, die im Kapitalismus herrscht; eine Diskussion übrigens, wodurch Lukács auf das Problem der Auflösung des arbeitenden Individuums und seines Produkts

---

(25) Lukács, a.a.O., S. 171.

eingeht: "... je weiter die Entwicklung fortschritt, je kompliziertere und vermitteltere Formen entstanden sind, ein Durchschauen dieser dinglichen Hülle immer seltener und schwerer geworden ist." (26) Seine Erörterung der Probleme der immer intensiveren Spezialisierung, immer mathematisch genaueren Arbeitsteilung - die völlig vom kapitalistischen abstrakten Charakter der Arbeit als etwas Meßbares, Quantifizierbares determiniert ist - machte darauf aufmerksam: wie der wachsende Prozeß der Zerlegung des finalen Objekts in der Produktion eine verhältnismäßige Entsprechung auf der Seite des arbeitenden Subjekts findet. Auf die Zerreißung des Subjekts, die Verengung seiner Persönlichkeit durch die Hypertrophie einer der vielen menschlichen Fähigkeiten auf Kosten von anderen, hatte schon Marx hingewiesen; ein grausames Beispiel des Paradoxon, wie die Ratio in den einzelnen Produktionsprozessen der wesentlichen Irratio der Gesellschaft überhaupt angemessen ist, und sie verhüllt.

---

(26) Ibid., S. 174f. Der jugoslawische Philosoph M. Kangrga weist in der neueren Marxliteratur besonders auf die Kontinuität zwischen dem Entfremdungs- und dem Verdinglichungsbegriff hin: "Die Verdinglichung ist nämlich ... nichts anderes als eine für die bürgerliche Gesellschaft und für die bürgerliche Welt im Ganzen spezifische, also bürgerliche Form der Gegenständlichkeit des Gegenstandes (...) Damit ist gleichzeitig gesagt, daß auch die Verdinglichung selbst aus der Warenform hervorgeht, das heißt aus der Wertform ..." Er fährt fort: "Die Verdinglichung ist ... eine bis zum Ende getriebene Entfremdung ... eine universelle Entfremdung ... eine höhere bzw. die höchste Stufe der Entfremdung." M. Kangrga, Entfremdung und Verdinglichung in Marxens Werk, in: Jugoslawien denkt anders: Marxismus und Kritik des etatistischen Sozialismus, hrsg. von R. Supek und B. Bosnjak, Wien, 1971, S. 49 - 54.

2. Ideologie, Hegemonie, kulturelles Erbe und 'Wärmestrom'

Das Wort 'Ideologie' enthält in den Schriften Marxens und des größten Teils der ihm nachfolgenden Tradition meistens einen stark negativen Akzent, in dem erkenntnistheoretische und politische Bedeutungen ineinander aufgehen. Das liegt wahrscheinlich u.a. darin, daß Marx eine ausführliche Theorie der Ideologie nie vollzogen hat - wenn er es auch vorhatte - und ist kraft der Umstände, d.h. seiner Forschungsprioritäten, auf der Ebene der kritischen Prolegomena zu einer solchen Theorie geblieben. Obwohl eine allgemeine Darlegung der Marxschen Ideologiekritik nicht absolut unentbehrlich zu sein scheint, möchte ich kurz auf einige ihrer Aspekte hinweisen, nämlich auf die Hauptbedeutungen dieses Begriffes. Um sie skizzierend darzustellen, nehme ich bezug auf "Die deutsche Ideologie", wo die ideologiekritischen Ansätze Marxens in direkt struktureller Verweisung stehen.

Im Rahmen seiner Polemik mit den "Junghegelianern" führt Marx einige Thesen aus, die einen neuen Gesichtspunkt manifestieren und einer später zu entwickelnden Kritik der Ideologien dienen sollte, d.h. einer Erklärung ihrer Entstehung, die zugleich eine Demonstration ihrer Gültigkeitsbedingungen ist. Seine grundlegende Voraussetzung ist, daß die mannigfaltigen Bewußtseinsformen und die Ideologie überhaupt, d.h. Kunst, Moral, Religion, Philosophie etc. keine absolute Autonomie im Sinne ihres Erscheinens besitzen, folglich, daß sie sich nicht aus sich selbst erklären lassen, sondern daß sie aus dem Leben, dem menschlich-gesellschaftlichen Sein - wie dies konkret in einer Gesellschaftsformation existiert - entspringen, daraus ihre Erscheinungsurkunde erhalten bzw. davon wesentlich bedingt werden, und nicht

umgekehrt, als ob sie den ontologischen Primat hätten. Das besagen seine eigenen Worte über "die Ideologie überhaupt": "Die deutsche Kritik hat bis auf ihre neuesten Efforts den Boden der Philosophie nicht verlassen. (...) Die gesamte deutsche philosophische Kritik von Strauß bis Stirner beschränkt sich auf Kritik der religiösen Vorstellungen. (...) Da bei diesen Junghegelianern die Vorstellungen, Gedanken, Begriffe, überhaupt die Produkte des von ihnen verselbständigten Bewußtseins für die eigentlichen Fesseln der Menschen gelten ... so versteht es sich, daß die Junghegelianer auch nur gegen diese Illusionen des Bewußtseins zu kämpfen haben. (...) Diese Forderung, das Bewußtsein zu verändern, läuft auf die Forderung hinaus, das Bestehende anders zu interpretieren, d.h. es vermittelst einer anderen Interpretation anzuerkennen. (...) Keinem von diesen Philosophen ist es eingefallen, nach dem Zusammenhange der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirklichkeit, nach dem Zusammenhang ihrer Kritik mit ihrer materiellen Umgebung zu fragen." (27)

Demnach bedeutet 'Ideologie' zuerst ganz umfassend das allgemeine Reich der geistig-kulturellen Produkte, das was später den anderen Teil des gesellschaftlichen Überbaus neben dem Staat genannt wird. "Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit. (...) Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein." (28)

---

(27) MEW, Bd. 3, S. 18-20.

(28) Ibid., S. 26f.

Die zweite Hauptbedeutung von 'Ideologie' hängt eng mit dem vom Anfang an in seiner Haltung gegenüber den Gegenständen, der Erscheinungswelt überhaupt entfremdeten, falschen Bewußtsein zusammen, d.h. mit dem Bewußtsein, das nicht vermag, die Wirklichkeit zu erkennen, wo sie konkret ist: in ihrer materiellen Prozeßhaftigkeit; es verhält sich aber zum Realen, wo es ontologisch sekundär, abgeleitet ist. Ideologie ist also ein geistiges Produkt (Vorstellungen, Theorie etc.), das auf Ideen, Gedanken, kurz andere geistige Produkte fundiert und nicht auf die Realität: "Die 'Einbildung', die 'Vorstellung' dieser bestimmten Menschen über ihre wirkliche Praxis wird in die einzig bestimmende und aktive Macht verwandelt, welche die Praxis dieser Menschen beherrscht und bestimmt." (29).

Diese zweite Bedeutung ist demzufolge diejenige der Täuschung, der Illusion und knüpft direkt an einer dritten an, nämlich am Moment der gesellschaftlich-politischen Herrschaft. Jetzt heißt Ideologie die Verallgemeinerung des Besonderen, d.h. die Theorien oder Gedanken, die die wahren Interessen einer Klasse in den Augen der anderen verschleiern, bzw. sie täuschend-überzeugend generalisieren, um diese anderen Klassen in einem besonderen Herrschaftsunternehmen zu subsumieren oder in ihrem Unterdrückungszustand zu erhalten: "Jede neue Klasse nämlich, die sich an die Stelle einer vor ihr herrschenden setzt, ist genötigt, schon um ihren Zweck durchzuführen, ihr Interesse als das gemeinschaftliche Interesse aller Mitglieder der Gesellschaft darzustellen, d.h. ideell ausgedrückt: ihren Gedanken die Form der Allgemeinheit zu geben, sie als die einzig vernünftigen, allgemein gültigen darzustellen." (30)

---

(29) Ibid., S. 39.

(30) Ibid., S. 46.

Zuletzt, da bei Marx von herrschender Klasse geredet wird, - logischerweise die beherrschten miteinbezogen werden müssen - wird die Ideologie auch nach dem Standpunkt der Klassenherrschaft betrachtet, obwohl Marx selbst nicht direkt von einer Unterteilung in herrschende Ideologien und Ideologien der unterdrückten Klassen spricht: "Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die herrschende materielle Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende geistige Macht. (...) Die herrschenden Gedanken sind weiter Nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse; also die Verhältnisse, die eben die eine Klasse zur herrschenden machen, also die Gedanken ihrer Herrschaft." (31)

Die Marxsche und die marxistische Ideologiekritik bzw. Theorie wurden im Zug der Erneuerungsversuche der 'westlichen Marxisten' in wichtigen Punkten modifiziert und im allgemeinen erweitert. Dazu haben vor allem zwei unorthodoxe Autoren, die sich wechselseitig nicht beeinflußten, ja möglicherweise nicht einmal Kenntnis voneinander hatten, beigetragen: Gramsci und Bloch.
Mit ihrer theoretischen Komplementarität und interessanten Übereinstimmung möchte ich mich im folgenden näher beschäftigen. Es ist jetzt schon wichtig hervorzuheben, daß ihr Standpunkt, der auf theoretisch-politischer Ebene eine so neu belebende Rolle gespielt hat, ein m.E. durchaus strategisches, ihre Werke entschieden prägendes Verständnis einschließt: der ideologische, geistige und kulturelle Kampf erfüllt eine systematisch-totalisierende, vorbereitende Funktion in der gesellschaftlichen Veränderung. Dies gilt vor allem in den entwickelten bürgerlichen Gesellschaften, wo dieses Moment der ausschlaggebende Faktor der Bildung breiter und haltbarer

(31) Ibid., S. 46

Klassen- und Gruppenbündnisse mit der Absicht der Machtübernahme ist.

Gramsci geht freilich von der klassischen Marxschen Begrifflichkeit aus. Für ihn gehören die Ideologien - seien sie rein politischer Natur oder moralischer, religiöser usw. -, die kulturellen Produkte überhaupt und die Institutionen des Staates zum Überbau. Ihm erscheinen aber die praktischen Aspekte des Ideologieproblems als der fruchtbare Möglichkeitsraum zur Erweiterung der marxistischen Theorie, vielmehr als diejenigen, die mit der Frage der Falschheit, d.h. der Verschleierung, der geistigen Verfälschung der Realität um ihrer Aufrechterhaltung willen verbunden sind. Ihm liegt es daran, diese vereinheitlichende, identitätsbildende Rolle - die manche Ideologien besitzen - zu untersuchen, damit sich der Marxismus selbst organisch entwickeln kann, also kein Monopol einer intellektuellen, parteipolitischen Kaderelite bleibt. Das ist das organisierend-stabilisierende Moment der Ideologie, das den Individuen eine Gruppenzugehörigkeit und das Bewußtsein von der Beteiligung an einer selben, gemeinsamen Denk- und Lebensweise erteilt. "Man muß also unterscheiden zwischen historisch organischen Ideologien, die für eine gewisse Struktur notwendig sind,und willkürlichen, rationalistisch "gewollten" Ideologien. Soweit sie historisch notwendig sind, sind sie gültig, "psychologisch" gültig, sie "organisieren" die Menschenmassen, bilden das Terrain, auf denen die Menschen sich bewegen, ein Bewußtsein ihrer Lage erhalten, kämpfen etc. Soweit sie "willkürlich" sind, bringen sie nur "Bewegungen" in Form individueller Polemik hervor etc. (auch sie sind nicht völlig unnütz, da sie wie der Irrtum sind,

der sich der Wahrheit entgegenstellt und sie dadurch beweist)." (32)

Dieser Argumentationslinie nach gewinnt Gramsci für die marxistische Theorie eine positive Bestimmung von Ideologie, nämlich diejenige der Gestaltung einer Überzeugung, eines "consensus" von gesellschaftlich verschiedenen Klassen und Gruppen: in demselben Maße, wie die "herrschenden Ideologien" durch die Schaffung eines falschen Bewußtseins zur Durchsetzung der Interessen, des Willens der herrschenden Klasse beitragen - da diese von den Unterdrückten ihre "Erlaubnis", ihre resignierte Toleranz gegenüber der vorhandenen Realität, für das bestehende gesellschaftliche Organisationsprojekt bekommt, oder, anders ausgedrückt, den Unterdrückten eine Art unbewußte "Mitschuld" an der Herrschaft gibt - können Antiideologien, sozusagen als geistiger Stoff für die Bildung eines umorganisierenden bzw. veränderungsorientierten Konsens, funktionieren. Das ist eben das Zentrum der Hegemonietheorie Gramscis: "Croces Lehre von den politischen Ideologien geht ganz offensichtlich auf die Philosophie der Praxis zurück: sie sind praktische Konstruktionen, Instrumente politischer Führung. Man könnte also sagen, die Ideologien seien für die Regierten bloße Illusionen, Täuschungen, denen sie verfallen, für die Regierenden hingegen gewollte und bewußte Täuschungen. Für die Philosophie der Praxis sind die Ideologien alles andere als willkürlich; sie sind realgeschichtliche Tatsachen, die wegen ihrer Natur als Herrschaftsinstrumente zu bekämpfen und bloßzustellen sind, nicht aus moralischen Gründen, sondern aus politischen Gründen: um die Regierten von den Regie-

---

(32) Gramsci, Philosophie der Praxis - eine Auswahl, herausgegeben und übersetzt von Christian Riechers, Frankfurt, 1967, S. 170.

renden intellektuell unabhängig zu machen, um eine Hegemonie zu zerstören und eine andere zu schaffen, als notwendiges Moment der Umwälzung der Praxis." (33)

Bei Gramsci bezeichnet der Hegemoniebegriff die ideologisch-kulturelle Führung einer gesellschaftlichen Klasse über die anderen, welche parallel zur politischen Unterdrückung durch den repressiven Staatsapparat die gesamte soziale Herrschaft dieser einen Klasse garantiert. Die Hegemonie schafft die oben erwähnte Einheit verschiedener Klassen und sozialen Gruppen in der Form einer - je nach Klassenlage - mehr oder minder "repressiven Übereinstimmung" mit der partikular dominierenden. Die Bildung einer Hegemonie ist ein historisch weiter, die verschiedenen Räume des Überbaus besetzender und eben deshalb langsamer Prozeß. Für Gramsci kann (und soll) sie vor der Machtübernahme durch eine Klasse vorbereitet werden; der beste Beweis dafür wird seiner Ansicht nach im geschichtlichen Aufstieg der Bourgeoisie selbst gegeben. Es handelt sich dann im Grunde um die Durchführung eines analogen Prozesses, diesmal aber im Sinne des Aufbaus eines antikapitalistischen "historischen Blocks", eines festen und dauerhaften politisch-ideologischen Klassenbündnisses von mittleren Ständen, Bauern und Lohnarbeiter gegen das Bürgertum. Der Veränderung der gesellschaftlichen Struktur soll eine mehrdimensionale Transformation, eine langfristige kulturelle Revolution vorangehen, die die überzeugte und gewollte Bereitschaft von immer mehr sozialen Schichten und Gruppen zur vernünftigen Emanzipationsbewegung hervor-

---

(33) Ibid., S. 279; Hervorhebung von mir (L.B.)

bringt. (34).

Blochs Erweiterung der Marxschen Ideologietheorie kommt den Zielen Gramscis nahe, indem er auch eine prinzipielle Unterscheidung zwischen Kultur und Ideologie (in der wesentlich negativen Bedeutung von Täuschung, Betrug) macht. Er beabsichtigt, eine Differenzierung im Bereich der "kulturellen Überbauten" einzuführen, wodurch neben der eng ideologischen Funktion eine zweite, ideologiekritisch auch wichtige, nämlich die utopische Funktion von kulturellen Produkten gekennzeichnet wird. Diese letzte stellt die

---

(34) Auf den Spuren Gramscis und Blochs haben einige unabhängige sozialistische Intellektuelle der Gegenwart eine große Schwäche des "real existierenden Sozialismus" trefflich kritisiert, nämlich die hegemonial-ideologische. So stellt beispielsweise Oskar Negt eine diesen Mangel unmittelbar entschleiernde Frage: "Wie können einzelne Leute den sowjetischen Staat gefährden, selbst wenn sie nicht sozialistische, ja sogar antikommunistische Auffassungen vertreten?" Oskar Negt, Keine Demokratie ohne Sozialismus, kein Sozialismus ohne Demokratie, in "Das Argument", 98/1976, S. 614. Zur Auflösung dieses fundamentalen Widerspruchs, nämlich wie ein ungeheurer repressiver Staatsapparat von einer inneren ideologischen Schwäche begleitet wird - da Gleichgültigkeit der Bevölkerung, politische Apathie bzw. reale Unmöglichkeit einer kritischen und kreativen Beteiligung an der Macht überhaupt nicht unter den Begriff einer gelungenen Hegemonie fallen - stellt Rudi Dutschke folgende These auf: "... eine proletarische Demokratie mit neuer Qualität von Freiheit kann nur erreicht werden, wenn die bürgerlich-demokratischen Freiheiten in der proletarischen Freiheit real und positiv aufgehoben und nicht liquidiert werden. Ist letzteres der Fall, so fällt der despotische Kommunismus, trotz mancher Errungenschaften, hinter die elementare Erbschaft der französischen Revolution zurück." R. Dutschke, Im gleichen Gang und Feldzugsplan, in "Materialien zu Ernst Blochs 'Prinzip Hoffnung'", Frankfurt, 1978, S. 219.

Eigenschaft bestimmter kultureller Erscheinungen der Vergangenheit und der Gegenwart dar, aufs "Heraufdämmern des Neuen" hinzuweisen, was einen kulturellen Überschuß ermöglicht (35).

Die Intention zur Differenzierung liegt auch der Blochschen Feststellung eines Variationsraums der Ideologie zugrunde, und das trotz der Aspekte der "Verallgemeinerung des Besonderen" und der "Täuschung". Er unterteilt die herrschende Ideologie in drei Etappen, die sozialhistorisch, d.h. der Geschichte der herrschenden Klasse nach, klassifiziert werden. Die erste Etappe entspricht der Aufstiegsphase, in der die Bourgeoisie ihre ideologische Selbsttäuschung als Vertreterin der Vernunft und die Verallgemeinerung ihrer Interessen vorbereitet. In diesem Moment liegt vor allem das möglich Beerbbare: "Dennoch zeigte diese Art Selbsttäuschung eben auch ein Vorwegnehmendes, sie zeigte sogar besonders humane Züge, obzwar abstrakt ausgedrückte, abstraktutopisch eingesetzte. Und sogar: an deren Interesse war nicht alles Täuschung; sonst könnte man sich sozialistisch nicht auf den doch nicht nur privatwirtschaftlich abgezielten Menschen der Menschenrechte, gar auf den Citoyen beziehen. Was der Citoyen versprach, dieses Ver-

---

(35) Bloch unterscheidet auch die kulturellen Produkte nach der Art der Bedeutung bzw. Begegnung der in ihnen eventuell vorliegenden utopischen Funktion mit der Wirklichkeit und dem Noch-Nicht-Gewordenen auf drei Ebenen: 1) Die "Verdichtungsfiguren des Vorhandenen" (die Archtetypen), 2) die "Vervollkommnungsfiguren des Vorhandenen" und 3) die "Bedeutungsfiguren des Vorhandenen" (die Allegorien und Symbole) und behauptet über diese drei Arten: "Die in alledem, auf so verschiedene Weise, intendierte Verschönerung des Vorhandenen ist immerhin keine des Schlecht-Vorhandenen, und sie will von letzterem nicht bewußt, also betrügerisch ablenken. Vielmehr wird hier das Vorhandene ergänzt..." PH, Bd.1, S.169.

sprechen läßt sich gewiß erst sozialistisch halten." (36)

Die zweite Etappe ist diejenige des Siegs der neuen herrschenden Klasse, in der sie die Macht übernimmt und konsolidiert. Die dritte ist eine Etappe des Zerfalls. Hier herrscht hauptsächlich Betrug, d.h. durch falsches Bewußtsein hergestellte Verdeckung der wirklichen Ausbeutung und Herrschaft. Blochs These diesbezüglich ist, daß auch in ihr ein kultureller Überschuß denkbar ist, was die orthodoxen Marxisten besonders empört hat. "Wobei aber selbst der Zerfall, worin die kulturell gebildete Hülle und ihre Klassik springt, mitten in der Dekadenz, kraft ihrer, ein bisher Übersehenes, etwa Skurriles, Groteskes, Expressionistisches, Surrealistisches zeigen kann, wie es ein seltsames Morgenrot mitten im Abend, ja kraft dessen kulturell freiläßt." (37) In allen solchen Momenten also gibt es einen geistigen Überschuß, eine Dimension, die den unmittelbaren Klassenauftrag, das rein gesellschaftliche Klasseninteresse dahinter transzendieren und deswegen etwas wie ein Kulturerbe bilden kann, jedoch zu ganz anderen Zwecken, unter der Voraussetzung, daß sie uminterpretiert, bzw. umfunktioniert werden. Diese Umfunktionierung eines Überschusses macht ihn zu einem utopischen, der überhaupt nicht mit der ursprünglichen Rolle der Gestaltung des falschen Bewußtseins zusammenfällt. Das Utopische in vielen Erscheinungen des ideologisch-kulturellen Überbaus ist folglich, über einen bloßen Widerspiegelungscharakter hinaus, im unmittelbar gesellschaftlich Bestehenden zu finden. Es ist diese "zweite Seite der Ideologie", die den Schlüs-

---

(36) Ibid., S. 173.

(37) EM, S. 25.

sel zur Entzifferung der Frage nach dem Weiterwirken der ideologischen Produkte enthält, die erklärt, "wieso Werke des Überbaus auch nach Wegfall ihrer gesellschaftlichen Grundlagen im Kulturbewußtsein sich fortschreitend reproduzieren." (38) Folgender Satz drückt präzis das Kriterium des Kulturerbes aus: "Nur darauf ist produktiv rückgreifbar, was ebenso auf unseren Fahrtgang vorgreift." (39)

Die Ideologiekritik an einem gesellschaftlich strategischen Element zur Vorbereitung der bürgerlichen Hegemonie in der Aufstiegsphase - die Arbeitsmoral der Moderne - führt Bloch selbst aus. Bereits aus philosophischen Quellen ist es bekannt, daß in der Antike, auch im Mittelalter, die Arbeit, die produktive Tätigkeit kein Wert in den Augen der herrschenden Klasse war. Sie war Sache von unfreien Menschen, ja von "Nicht-Menschen": Sklaven; später von "Untermenschen": Untertanen, Knechten. Für die Bourgeoisie hingegen war die Arbeit ein essentieller Wert. Das Arbeitsethos ist wirksames ideologisches Werkzeug, wodurch das Bürgertum sich selbst als arbeitend, produzierend vorstellt und zugleich die wirklich Arbeitenden - durch hegemoniale Verbreitung - für es, für Profit und Gewinn arbeiten läßt. Blochs Interpretation ist in dieser Hinsicht folgenreich, da sie den Zusammenhang zwischen dem bürgerlichen Arbeitsethos und der rationalistischen Philosophie bzw. Erkenntnistheorie der Moderne rekonstruiert und demgemäß die fundierende Funktion der Tätigkeit in der Theorie, die sich in der Auffassung des Subjekts als Erzeuger des Gegenstandes kristallisiert, erläutert: "Dieser Begriff (Tätigkeit - L.B.) setzt eine Gesell-

---

(38) PH, S. 176.

(39) TE, S. 228.

schaft als Basis voraus, wo die herrschende Klasse sich selber in Tätigkeit, also Arbeit sieht oder sehen möchte. Das aber ist erst in der kapitalistischen Gesellschaft der Fall, sofern hier die Arbeit, soll heißen: der Arbeitsschein um die herrschende Klasse, zum Unterschied von allen vorbürgerlichen Gesellschaften nicht mehr schändet, sondern geehrt wird."(40) In der Blochschen Kritik ist die Klarstellung der Abstraktheit des rationalistisch-idealistischen Tätigkeits- bzw. Erzeugungsbegriffs besonders zu betonen. Die bloß geistig-rationalistisch begriffene Tätigkeit ist die halbe Wahrheit, ebenso wie die Arbeit der Bourgeoisie im Ethos der Neuzeit nur Arbeitsschein ist.

Die ideologiekritische Bemühung Blochs muß auch von einer anderen Seite her verstanden werden: Es ist der vielleicht reichste Versuch, den tatsächlichen Mangel an "Wärmestrom" der orthodoxen marxistischen Theorie zu überwinden, und damit nimmt er die Ideen der Revolten der 60er Jahre fast um ein halbes Jahrhundert vorweg.

Analog zu dem in dieser Arbeit analysierten Begriffspaar 'Nach-Möglichkeit-Seiende'/'In-Möglichkeit-Seiende'

---

(40) PH, S. 296. Bloch macht auch darauf aufmerksam, wie in der Antike und im Mittelalter (wo die aristokratische Muße und die vita kontemplativa der mönchischen Daseinsweise herrschten) der Begriff 'Erzeugen' keinesfalls eine erkenntnistheoretische Rolle spielt, ja nicht einmal bei den großen Denkern zu finden ist: "Im Punkt erkenntnistheoretische Nicht-Tätigkeit ist zwischen Platon und Demokrit mithin gar kein Unterschied; beide Erkenntnistheorien eint die Sklavenhaltergesellschaft, das ist hier: die Abwesenheit der verachteten Arbeitstätigkeit im philosophischen Überbau. Und nun: das Paradox erscheint, daß der Rationalismus, der Idealismus der Neuzeit, der sich von Platon oft weit entfernt hat, viel stärker den Arbeitsvorgang erkenntnistheoretisch reflektierte als der Materialismus der Neuzeit, der sich von seinem antiken Stammvater Demokrit ja nie so weit entfernt hat." Ibid., S. 297.

- welches nebenbei bemerkt die zwei Seiten der realen Möglichkeit bezeichnet, nämlich jeweils die Seite der materiellen Bedingtheit, diejenige die Maße des Möglichen angebende, und die Seite der materiellen Offenheit, die dem Utopischen entspricht - erörtert Bloch die zwei untrennbaren Momente der Philosophie der Theorie-Praxis-Vermittlung, die mit den Begriffen 'Wärme- und Kältestrom' benannt werden. Darunter lassen sich auch die zwei geistigen Seiten sozusagen des subjektiven Faktors der gesellschaftlichen Veränderung aufgreifen.

'Der Wärmestrom ist das Moment des Enthusiasmus in der marxistischen Theorie, also der Anweisung zur verändernden Praxis, der Bildung eines Willens zum Neuen, zum Anderssein und verweist auf das 'In-Möglichkeit-Seiende'. "Der Wärmestrom ist das, was in die Phantasie greift, was moralisch bewegt, und zwar bewegt in dem Sinn, daß die Intelligenz einen Klassenverrat begeht... indem sie gegen die Klasse denkt, aus der sie stammt." (41) Man könnte es, um mit Gramsci zu reden, die eigentliche vorstoßende Seite der Bildung bzw. der Reproduktion der Hegemonie nennen. Deshalb gehört hierhin vorrangig die Propaganda. Vom Standpunkt des "Wärmestroms" läßt sich im Verhältnis Mittel - Zweck ein deutlicher Primat des Ziels feststellen. Die Taktiken, die Bestimmung der sukzessiven Schritte, der unmittelbaren und der Zwischenziele, das alles wird vom Hauptziel her definiert: "Der Weg eröffnet sich darin als Funktion des Ziels, und das Ziel eröffnet sich als Substanz im Weg, in dem auf seine Bedingungen hin erforschten, auf seine Offenheit hin visierten." (42)

---

(41) TLU, S. 223.

(42) PH, S. 241.

Der Kältestrom ist andererseits die "kühle Analyse" der materiellen und subjektiven Bedingungen des Veränderungsprozesses, in Parallelität zum "Nach-Möglichkeit-Seienden". Zu dieser methodischen Situations- und Bedingungsanalyse gehört demzufolge nicht nur die Untersuchung der Tendenzen der Geschichte und der ökonomischen Gegebenheiten, sondern auch der "Überbauten", vor allem der strikt ideologischen. Beide Momente bedingen sich notwendigerweise gegenseitig in bezug auf die Praxis: ohne normativen Wärmestrom wird die Situationsanalyse von Determinismus, Ökonomismus und Vulgärmaterialismus gefährdet; ohne wissenschaftlichen Kältestrom wird der Wille entweder zum autoritären "Jakobinertum" oder zur Schwärmerei der abstrakten Utopie.

3. Klassenbewußtsein, Alltäglichkeit, Ungleichzeitigkeit

Nach dem traditionell marxistischen Ansatz wird eine gesellschaftliche Klasse durch ihre Stellung im Produktionsprozeß bestimmt. In diesem Zusammenhang hat diese Tradition einen Begriff konzipiert, um die Interessen, Bedürfnisse und dergleichen einer ganzen Klasse zu pointieren: Klassenbewußtsein. Dieser scheinbar unproblematische Begriff hat besonders in der leninistischen Orthodoxie den Status einer Selbstverständlichkeit erreicht, die Schwierigkeiten vertuscht, die zum Teil schon von der Marxschen grundlegenden Fragestellung veranlaßt wurden.

Obwohl bei Marx selbst das Wort 'Klassenbewußtsein' praktisch unauffindbar ist, ist bei ihm gewissermaßen schon angelegt, was ein Teil der ihm nachfolgenden Tradition aus diesem Begriff gemacht hat. Ein kollektives Bewußtsein scheint mir durchaus denkbar in Zusammenhang mit der bekannten Marxschen These, daß "die Wirk-

lichkeit zum Gedanken drängt", d.h. daß die kapitalistische Entwicklung selber, "objektiv", immer mehr das Proletariat zur Übernahme der Rolle des Subjekts der Veränderung - aufgrund der als wachsend angenommenen Verelendung der Arbeiterklasse - antreibt (43). Der Zerfall des Kapitalismus ist immanent, von den Eigenschaften dieser Produktionsweise selber hervorgebracht. Das Subjekt der Aufhebung dieses Systems ist nicht die Folge irgendeines von außen herangebrachten auflösenden Faktors, sondern entsteht im Schoße der kapitalistischen Entwicklung als kollektives (eine soziale Klasse) und bleibt nach wie vor in seiner Subjektivität von diesem ihn umfassenden Entwicklungsprozeß bedingt. Die Dialektik des Bewußtseins der Klasse ist dem Klassendasein nicht äußerlich, ganz im Gegenteil, sie ist die Gesamtheit der Erfahrung des Seienden. In der Wurzel der Marxschen Argumentation findet sich ein entscheidendes Überbleibsel, das als nicht übersehbare Quelle späterer optimistischer Erwartungen in der konkreten Praxisbestimmung mancher seiner Nachfolger anzusehen ist. Ich denke an die Marxsche Bearbeitung der Hegelschen Kategorien des "An-Sich" und des "Für-Sich" in einem materialistischen Kontext von Interpretationen der Geschichte: die Arbeiterklasse existiert objektiv (an sich) als Klasse, gemäß ihrer Situation innerhalb der Produktionsverhältnisse, aber noch nicht subjektiv (für sich), d.h. als Klasse, die ihre transindividuel-

---

(43) "Das Proletariat vollzieht das Urteil, welches das Privateigentum durch die Erzeugung des Proletariats über sich selbst verhängt, wie es das Urteil vollzieht, welches die Lohnarbeit über sich selbst verhängt, indem sie den fremden Reichtum und das eigene Elend erzeugt." Marx, die heilige Familie, MEW, Bd. 2., S. 37.

len, kollektiven Interessen erkennt (44). Die Evolution von der "Klasse an sich" zur "Klasse für sich" ist bereits bei Marx eine Konsequenz des kapitalistischen Fortschreitens. Diese nötige geschichtliche Evolution läßt sich ebenso an folgender Behauptung in der "Heiligen Familie" ablesen, die den Glauben an eine tendenzielle Verelendung auch andeutet: "Wenn die sozialistischen Schriftsteller dem Proletariat diese weltgeschichtliche Rolle zuschreiben, so geschieht dies keineswegs, wie die kritische Kritik zu glauben vorgibt, weil sie die Proletarier für Götter halten. Vielmehr umgekehrt. Weil die Abstraktion von aller Menschlichkeit, selbst von dem Schein der Menschlichkeit, im ausgebildeten Proletariat praktisch vollendet ist, weil in den Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze zusammengefaßt sind, weil der Mensch in ihm sich selbst verloren, aber zugleich nicht nur das theoretische Bewußtsein dieses Verlustes gewonnen hat, sondern auch unmittelbar durch die nicht mehr abzuweisende, nicht mehr zu beschönigende, absolut gebieterische Not - den praktischen Ausdruck der Notwendigkeit - zur Empörung gegen diese Unmenschlichkeit gezwungen ist, darum kann und muß das Proleta-

---

(44) "Die ökonomischen Verhältnisse haben zuerst die Masse der Bevölkerung in Arbeiter verwandelt. Die Herrschaft des Kapitals hat für diese Masse eine gemeinsame Situation, gemeinsame Interessen geschaffen. So ist diese Masse bereits eine Klasse gegenüber dem Kapital, aber noch nicht für sich selbst. In dem Kampf, den wir nur in einigen Phasen gekennzeichnet haben, findet sich diese Masse zusammen, konstituiert sie sich als Klasse für sich selbst. Die Interessen, welche sie verteidigt, werden Klasseninteressen. Aber der Kampf von Klasse gegen Klasse ist ein politischer Kampf." K. Marx, Das Elend der Philosophie, MEW, Bd. 4, S. 180f.

riat sich selbst befreien." (45) Denselben Inhalt drücken bloß anders formulierte teleologische Behauptungen aus, wie z,B. die berühmte These, daß der Kapitalismus seinen eigenen Totengräber schafft, die Produktionsweise also die soziale Klasse hervorbringt, die sie tendenziell abschaffen muß (46).

Nach der marxistischen Theorie setzt das Klassenbewußtsein einen Sprung über das individuelle, das rein empirisch-psychologische Bewußtsein voraus, also die Überwindung des einzeln faktischen Bewußtseins (unmittelbarer, individueller Interessen), damit jenes allgemein-kollektive, Transempirische erlangt wird. Das Klassenbewußtsein wird nun zu einem Maßstab, mit dem der gegenwärtige Bewußtseinsstand des Proletariats verglichen werden muß; es ist ein optimaler Erkenntniszustand über die eigene Klassenlage und über das gesellschaftliche Ganze, der zugleich eine entsprechende praktische Dimension des Bewußtseins hervorbringt, nämlich die Bereitschaft zum Handeln nach der Erkenntnis des Vorhandenen als schlecht und gegen es. Dieses "wahre Bewußtsein" hat in der marxistischen Tradition, besonders bei Lenin und Lukács, große Beachtung gefunden. Dem Problem hat der letztere mehrere Aufsätze gewidmet. Er definiert 'Klassenbewußtsein': "Die rationell angemessene Reaktion nun, die auf diese Weise einer bestimmten typischen Lage im Produktionsprozeß zugerechnet wird, ist das Klas-

---

(45) MEW, Bd. 2, S. 38. Hier glaube ich übrigens eine gute Bestätigung für meine Behauptung im ersten Kapitel gefunden zu haben, daß, wenn Marx von Notwendigkeit in der Geschichte redet, er eine von Menschen geschaffene, also praktische - folglich keine natürlich ewige - und demgemäß praktisch aufhebbare meint. Dazu siehe auch Mészáros, a.a.O., S. 148.

(46) Vgl. auch im "Manifest der kommunistischen Partei", MEW, Bd. 4, S. 474.

senbewußtsein. Dieses Bewußtsein ist also weder die Summe noch der Durchschnitt dessen, was die einzelnen Individuen, die die Klasse bilden, denken, empfinden usw.. Und doch wird das geschichtlich bedeutsame Handeln der Klasse als Totalität letzthin von diesem Bewußtsein und nicht vom Denken usw. des Einzelnen bestimmt und ist nur aus diesem Bewußtsein erkennbar." (47). Gemäß dem Aspekt der Unmittelbarkeit des Bewußtseins der klassenzugehörigen Individuen, d.h. der Bewußtseinslage der Arbeiterklasse, liefert Lukács eine ergänzende Definition: "Das Klassenbewußtsein ist also - abstrakt formell betrachtet - zugleich eine klassenmäßig bestimmte Unbewußtheit über die eigene gesellschaftlich-geschichtliche ökonomische Lage." (48). In diesem Sinne bedeutet Klassenbewußtsein den schon er-

---

(47) Lukács, a.a.O., S. 126f. Diese Stelle bei Lukács hat die Absicht, auch als Kommentar zu einer Stelle der "Heiligen Familie", die er übrigens auch zitiert, verstanden zu werden: "Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat, als Ziel sich einstweilen vorstellt. Es handelt sich darum, was es ist, und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird." Marx, MEW, Bd. 2, S. 38. Andererseits aber hebt Lukács selbst hier gerade das Wort hervor, das, erst wenn es auf seinen eigentlichen, sinngemäß adäquaten Kontext des Leninismus zurückgeführt wird, einen wichtigen Unterschied in bezug auf Marx hinter der hegelianischen Sprache mit Klarheit erscheinen läßt: Im hegelianisch-dialektischen Modell Marxens kann diese "rationell angemessene Reaktion", dieses wahre Bewußtsein der Klasse - das bestenfalls ein "Für-uns" ist und als solches die Bewußtseinserfahrung der Klasse weder ersetzen noch in dieser vorzeitig auftauchen kann - dem klassenhaften Subjekt von niemandem zugerechnet werden.

(48) Ibid., S. 127f

wähnten tatsächlich-gegebenen Stand oder Grad der Entwicklung bzw. Rückständigkeit der Erkenntnis der Klasse hier und jetzt über ihre eigene Situation, und je nachdem eine Unwissenheit über die transindividuellen, allgemeinen Interessen.

Die hegelianische Sprache der Logik jener notwendigen Bewegung des "An-Sich" zum "Für-Sich" wird von Lukács übernommen und dies in einer so prägenden Weise, daß man fast von einer 'Neugeburt des Hegelianismus' innerhalb der marxistischen Tradition reden kann. Paradoxerweise, weil es jetzt um einen Kritiker des Ökonomismus und Determinismus der II. Internationale geht, hat man es jetzt mit einem Rückfall in das geschichtliche Hypostasieren zu tun, wenn auch jedoch eines neuer Art, nämlich die Hypostasierung des Klassenbewußtseins, indem dieser Begriff in der Bedeutung des vollkommenen Erkenntniszustands mystifiziert bzw. verdinglicht wird. Wie kann man von Interessen, Bedürfnissen, Aufgaben usf. der Arbeiterklasse durch die Zeit (Geschichte), als ob sie etwas Konstantes wären, sprechen, es sei denn in Verachtung bezüglich konkreter Veränderungen in den bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsformationen? Die von Marx praktisch verstandene Notwendigkeit in der Geschichte wird von Lukács in eine selbständig außermenschliche Notwendigkeit der Geschichte übersteigert. Bei ihm mischt sich noch die hegelianisierende Geschichtsphilosophie mit einer m.E. übertriebenen Betonung der Determination des Überbaus bzw. der Bewußtseinsformen durch die ökonomische Struktur. Diesem Gedanken zufolge werden die Aufgaben des Subjekts der Veränderung durch ein unübersichtliches Quantum Apriorismus begriffen. In den Schriften Lukács' treten mehrmals Ausdrücke auf wie "geschichtliche Sendung des Proletariats", "Schicksal des Proletariats", "Von der Geschichte dem Proletariat auferlegte Aufgaben", sogar eine fatalistische Behaup-

tung: "Das Proletariat hat aber hier keine Wahl (...) Denn das Proletariat kann seinem Beruf nicht entziehen. Es handelt sich nur darum, wieviel es noch zu leiden hat, bis es zur ideologischen Reife, zur richtigen Erkenntnis seiner Klassenlage, zum Klassenbewußtsein gelangt." (49)

Lukács fragt sich, wie das verdinglichte, fetischisierende Bewußtsein überwunden werden kann oder, anders ausgedrückt, wie die Arbeiterklasse zum Klassenbewußtsein, zur selbstbewußten Klasse für sich gelangen kann. Seine Antwort ist: durch die Aufhebung des Standpunkts der Unmittelbarkeit, d.h. durch ein "sich distanzieren" vom unmittelbar Gegebenen bzw. Gelebten. Die Unmittelbarkeit ist die Verdinglichung und die ihr entsprechenden, zerstreuenden, vom Gemeinsamen abweichenden Interessen (50); sie zu verlassen und über sie hinauszugehen,

---

(49) Ibid., S. 163. Es ist interessant zu bemerken, daß "Geschichte und Klassenbewußtsein" - obwohl es auch als Übergangswerk Lukács' zur leninistischen Orthodoxie angesehen werden kann - sowohl von der II. Internationale als auch von der III. scharf abgelehnt und kritisiert wurde, da es gewissermaßen, auf dem theoretischen Boden, zwischen beiden bleibt. Das Werk ist bestimmt, durch seine Wiederbelebung des subjektiven Faktors, jenseits des mechanischen Determinismus und Vulgärmaterialismus der II. Internationale, bleibt aber diesseits der leninistischen Orthodoxie in dem Maße, wie Lukács sich hier, in einigen Aufsätzen, für wesentliche Elemente der letzteren noch nicht völlig bekannt hat.

(50) Aber auch als Inbegriff des vorhandenen Bewußtseins der Arbeiterklasse, als jener gegenwärtige Bewußtseinsstand, verträgt der Begriff des Klassenbewußtseins eine transempirische Bedeutung, die jene eigentlich normative Hypostasierung des Klassenbewußtseins jenseits der Massen (im Grunde genommen in den Köpfen der Mitglieder der Avantgarde-Partei) vermeidet. Diese Totalität ist, um mit Adorno zu reden, der "Geist" der Klasse: "Der objektive Geist der Klasse reicht in den Beteiligten weit über ihre individuelle Intelligenz hinaus. Ihre Stimme ist dessen Echo, obwohl sie selbst, subjektiv womöglich Verteidiger der Freiheit, nichts davon spüren." Adorno, a.a.O.,S.302f.In der Weise dieser "aktuellen Vormacht" verstanden, kann das Klassenbewußtsein nichts dem Dasein der Arbeiterklasse Entgegengesetztes implizieren, es verfällt ebensowenig in die moralische Dichotomie Dadurch aber bedarf es keines Duplum der Natur.

ist die Aktualisierung einer möglichen, noch potentiell gebliebenen "Intention auf die Totalität". Gemeint ist der Sprung ins Transempirische, der die Erkenntnis über das gesellschaftliche Ganze und über die eigene Klassenlage - was im Grunde ein und dieselbe Dialektik ist - hervorbringt. Was aber in "Geschichte und Klassenbewußtsein" kaum aufgezeigt wird, ist, durch welche konkreten Schritte dieser "Sprung", diese Überwindung des Unmittelbaren realisiert wird. Gewiß spricht Lukács von "Vermittlungen" auf dem Weg zum Selbstbewußtsein der Arbeiterklasse. Er sagt zum Beispiel mit Recht, in einer noch ganz unleninistischen Weise: "Die Kategorie der Vermittlung als methodischer Hebel zur Überwindung der bloßen Unmittelbarkeit der Empirie ist also nichts von außen (subjektiv) in die Gegenstände Hineingetragenes, ist kein Werturteil oder Sollen, das ihrem Sein gegenüberstände, sondern ist das Offenbarwerden ihrer eigentlichen, objektiven, gegenständlichen Struktur selbst." (51) Um welche Vermittlungen es sich aber genau handelt, darauf findet man keine ausreichende Antwort, und die, die er gibt, benutzen interessanterweise Beispiele und Vorschläge Blochs (52).Die einzige eigene Erklärung bestimmt mit Recht das Selbstbewußtsein der Arbeiter als Ware, als ersten Schritt zum Klassenbewußtsein. Dieser Anstoß zum Verständnis der kapitalistischen Struktur und der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt entsteht aus der Einsicht in den ausbeuterischen Charakter der abstrakten Arbeit bzw. der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit, was eine Enthüllung der kapitali-

---

(51) Ibid., S. 286f.

(52) Vgl. dazu ebda. S. 280. im selben Sinne ist seine Behauptung zu verstehen, die von Bloch durchaus unterschrieben werden könnte, daß "Nur wer die Zukunft herbeizufü en berufen und gewillt ist, kann die konkrete Wahrheit der Gegenwart sehen." Ibid., S.348.

stischen Rationalisierung - d.h. des wahren Wesens dieser Produktion als Mehrwertproduktion - erlaubt (53). Das ergibt sich jedoch, wie Lukács selbst versteht, aus der Verschärfung der Klassenlage, womit er die Argumentationsweise vom ausschlaggebenden Charakter des gesellschaftlichen Seins für die Aufhebung des entfremdeten Bewußtseins auch noch nicht verläßt. (54)

Wie Lukács tritt auch Bloch für die Überwindung des Standpunkts der Unmittelbarkeit ein, jedoch mit

---

(53) Das Selbstbewußtsein der Ware ist die Erkenntnis, daß diese besondere Ware - der Arbeiter, die Arbeitskraft - Mehrprodukt, mehr Wert schafft als für die Selbsterhaltung des wirklich Produzierenden nötig ist, was zwar nur zugunsten eines Anderen, nämlich des Aneignens, des Besitzers der Produktionsmittel geschehen kann.

(54) Hier möchte ich auf einen Aufsatz von Axel Honneth verweisen, in dem mit beträchtlicher Unterstützung neuer soziologischer Untersuchungen dargestellt wird, daß die Wertbildung und -vorstellung der unterdrückten Klassen vor allem mit der Wahrnehmung der Ausbeutung und Ungerechtigkeit in konkreten Situationen im Alltag zu tun hat, und eben deshalb nur imstande sind, eine bloß spontane, unkoordinierte "Ethik" von partikularen Unzufriedenheiten und Empörungen zu schaffen. Dies bleibt aber weit davon entfernt, der allgemeinen, systematischen Normativität zu entsprechen, die im Begriff 'Klassenbewußtsein' impliziert ist. Er behauptet, dieses Symptom schildernd: "... the unwritten social morality consists of situationally bound condemnations of these social facts. Since these negative valuations are not generalized into a positive system of principles of justice, I would like to suggest, in agreement with Barrington Moore, the term "consciousness of injustice" as a name for their cognitive substrate. (...) the social ethic of the suppressed masses contains no ideas of a total moral order or projections of a just society abstracted from particular situations, but is instead a highly sensitive sensorium for injuries to intuitively recognized moral claims." Axel Honneth, Moral consciousness and class domination: some problems in the analysis of hidden morality, in: "Praxis International", Vol. 2, Nr. 1, April 1982, S. 15.

völlig anderen Prämissen und unter anderem Gesichtspunkt. Für Lukács ist das unmittelbare, naive Bewußtsein ein verdinglichtes, der Standpunkt des Individualismus, also der Unwissenheit über die Klasseninteressen. Bloch hat gegen die Feststellung Lukács' nichts eingewandt, konnte aber mit seiner Einseitigkeit nie zufrieden sein. Die Unmittelbarkeit, ja die Alltäglichkeit ist der Ort der Banalität, der ständigen ideologischen Reproduktion der herrschenden Werte, Normen, Verhältnisse, Verhaltensweisen etc., ist aber doch auch der Ort ihrer elementarsten Verneinungen, und muß in ihrer Doppelsinnigkeit, in ihren mannigfaltigen Widersprüchen beachtet werden.

Bloch geht vom existenziell-anthropologischen "Dunkel des gelebten Augenblicks" aus, diesem Paradox, daß, was uns am nächsten steht, auch das dunkelste ist: das hier und jetzt Gelebte, was normal erst in seinem Vergangensein vom passiv betrachtenden Bewußtsein verstanden wird. Das alltägliche Vergehenlassen schafft zwar sozusagen Abstand für die Betrachtung, aber keine Vermittlung. Hier hingegen sieht Bloch eine andere Möglichkeit, den Standpunkt der Unmittelbarkeit zu verlassen und sich des Dunkels des Jetzt zu entziehen: die "Drehung des Blicks", die "Drehung aus dem Unmittelbaren heraus", d.h. das In-Perspektive-Setzen der Gegenwart, das Jetzt in bezug auf Zukünftiges zu interpretieren. Vermittels dieses Verfahrens - das eigentlich das typische vom handelnden Bewußtsein ist - wird das Bewußtsein aus der verdinglichten Unmittelbarkeit herausgenommen und ins Werden, in den spontan-notwendigen Zeitablauf aller Phänomene - die Zukunftsorientierung - geworfen: "Erst die unkontemplative, reflektierende parteiische Art zu objektivieren läßt mit dem Dunkel des gelebten Augenblicks nicht auch das Subjekt hinter sich zurück (...) In der nicht-kontemplativen Drehung

wirkt ... Anwesenheit im Prozeß, mit Sinn fürs Werdende, für das noch Ungewordene (...) Gegenwart wird dann das Moment der Vermittlung und weitverzweigten Entscheidung, das Moment der Geburt des Neuen." (55).

Der Alltag ist infolgedessen auch der einfachste, direkteste Ort, wo das Transzendieren, das Hinausgehen über das schlecht Vorhandene verankert ist, in der Gestalt der elementaren Manifestationen der utopischen Funktion des Bewußtseins: die "kleinen Tagträume", die banalen aber bedeutungsvollen Phantasien vom besseren Leben, die schon allen anderen Erscheinungsstufen der utopischen Funktion in den "Überbauten" vorangehen. Die Alltäglichkeit ist die Verdichtungssphäre verschiedenartiger Widersprüche, sich überschneidender, zu differenzierender ideologischer Einflüsse, die nicht deterministisch, von Einem auf das Ganze schließend begriffen werden kann. Gewiß ist sie der fruchtbare Boden aller Art ideologischer Mystifizierungen, wodurch sich die Menschen in verzerrten Bildern, Gedanken und Ideen repräsentieren und demgemäß viele ihrer wichtigsten Bedürfnisse verkennen; es ist aber auch nicht weniger wahr, daß sie auf dieser Ebene ihre echtesten Hoffnungen, Wünsche, Ansprüche auf das Anderssein erheben und am einfachsten ausdrücken. Für diese fundamentale Zweideutigkeit des Alltagslebens hatte auch Gramsci die richtige Intuition, wenn er vom "gesunden Kern des Alltagsverstands" redet (56). Die Aufmerksamkeit, die er dem Thema an mehreren Stellen seiner "Hefte aus dem Gefängnis" widmet, belegt in bahnbrechender Weise die Wichtigkeit dieses Bereiches für eine detailliertere Kritik der bürgerlichen Gesellschaft. In dieselbe Richtung argumentiert H. Lefèbvre, wenn er für die bevorzugte Einbeziehung der Alltäglichkeit in die Ideologiekritik plädiert und das vor allem in bezug auf die Arbeiterklasse, die am schwersten unter dem Negativen im Alltag leidet. Mit eindrucksvollen Wor-

---

(55) EM, S. 20.

(56) Vgl. Gramsci, a.a.O., S. 132 f.

ten spricht er über das Alltagsleben: "Von allen Seiten umgibt und belagert es uns. Wir sind in ihm und außer ihm. Keine "gehobene" Tätigkeit geht ganz in ihm auf, aber keine kommt ganz von ihm los. All diese Tätigkeiten entstehen, wachsen, tauchen auf, und doch kann keine allein durch und für sich, losgelöst vom heimatlichen Nährboden, zustandekommen und sich vollenden. Es ist dieser Boden, in dem sie entstehen, und wenn sie hervortreten, so weil sie gewachsen sind und sich entfaltet haben." (57) und an anderer Stelle: "In gewissem Sinn ist das Alltagsleben das Einfachste oder Evidenteste. (...) In einem anderen Sinne ist es wiederum das Ungreifbarste, das am schwersten zu Erkennende und zu Bestimmende. Einerseits das denkbar Oberflächlichste: die Banalität, die Trivialität, das Repetitive. Andererseits das denkbar Tiefgründigste: die Existenz und das "Erlebte", beide nicht spekulativ übertragen, aber entschleiert: was geändert werden muß und was am schwersten zu ändern ist." (58) Zugleich Dunkel und Schoß der Erhellungsmöglichkeiten, Undurchsichtigkeit und Transparenz, ist die Wahrheit der Alltäglichkeit ihre Ambivalenz.

Die wesentliche Widersprüchlichkeit der Sphäre des Alltagslebens läßt sich am Beispiel der "Ungleichzeitigkeiten" vorzüglich dokumentieren. Die Blochsche Theorie der Ungleichzeitigkeit hat gewiß eine Quelle in seiner Überzeugung von der Autonomie der Überbauten, d.h. daß der Bereich der kulturellen und ideologischen Produkte eine eigene "Gesetzlichkeit" hat, gemäß der ungleichmäßigen Entwicklung der Gesellschaft an ihrer materiell-ökonomischen Basis und im Überbau, was sein Begriff der

---

(57) Lefèbvre, a.a.O., Bd. 2, S. 49.

(58) Ibid., S. 55.

"Polyrhythmie" der Geschichte in den verschiedenen gesellschaftlichen Niveaus bezeichnet. Die andere Quelle ist seine persönliche Erfahrung der Sterilität und des Scheiterns der inhaltlich-ideologischen Orientierung der sozialistischen Kräfte überhaupt bzw. des Erfolgs der nationalsozialistischen Propaganda.
Die Ungleichzeitigkeit bedeutet das Weiterwirken alter "unterirdischen Überbauten" im Alltag verschiedener Klassen und Schichten des Volkes, unüberwundener ideologischer Reste älterer, vorkapitalistischer Gesellschaftsformation auf grund der ungleichmäßigen Entwicklung in der Geschichte der menschlichen Gesellschaft, - auch wenn die materiellen Voraussetzungen ihrer Entstehung und die ihnen entsprechenden, "gleichzeitigen" Produktionsverhältnisse in der vorherrschenden kapitalistischen Produktionsweise aufgehoben sind. Das ist natürlich um so wirksamer im Fall eines "Überbleibsels" sowohl im Unterbau als auch im Überbau: "Als bloß dumpfes Nichtwollen des Jetzt ist dies Widersprechende subjektiv ungleichzeitig, als bestehender Rest früherer Zeiten in der jetzigen objektiv ungleichzeitig. (...) Das objektiv Ungleichzeitige ist das zur Gegenwart Ferne und Fremde; es umgreift also untergehende Reste wie vor allem unaufgearbeitete Vergangenheit, die kapitalistisch noch nicht "aufgehoben" ist. Der subjektiv ungleichzeitige Widerspruch aktiviert diesen objektiv ungleichzeitigen, so daß beide Widersprüche zusammenkommen ..." (59)

Die Merkmale der Ungleichzeitigkeit sieht Bloch auch im ambivalenten antikapitalistischen Trieb der Mittelschichten. Im Gegensatz zur politisch organisierten Arbeiterklasse schildert er ein Bild der ideologi-

---

(59) EZ, S. 116f.

schen Zerstreuung des Bauerntums und Kleinbürgertums, in dem er versucht, durch die ausführliche Beschreibung ihrer besondern Lebens- und Verhaltensweisen die Ängste, Wünsche, Erwartungen jeweiliger sozialer Gruppen als ernst zu nehmende Elemente einer wirksamen antifaschistischen Gegenoffensive aufzuzeigen. Blochs Phänomenologie des kleinbürgerlichen Alltags hat ganz andere Ansprüche als die bloß literarischen. Seine These: "die neue Mitte ... sucht ein Leben ... im Ersatz" (60) weist auf die Bereitschaft dieser Schicht zur sozialen Unwahrheit und zum politischen Betrug hin, auf die Macht dieses "rauschenden Traumes" der Ideologie des sozialen Aufstiegs, deren unmittelbarste Gestalt die illusorische Hoffnung auf das "Sein-Können wie der Großbürger" ist. Dahinter steckt aber Öde, Langeweile und Sorge. "Dies geheime Deutschland ist ein riesiger kochender Behälter von Vergangenheit; er ergießt sich vom Land gegen die Stadt, gegen Proletariat und Bankkapital "zugleich", er ist tauglich zu jedem Terror, den das Bankkapital braucht. Mythisch gewordene Bodenständigkeit erzeugt so nicht nur falsches Bewußtsein, sondern stärkt es durch Unbewußtsein, durch den wirklich dunklen Strom." (61) Daraus erklärt sich der Haß der Mittelstände gegen liberale Parlamentsrhetorik und gegen die "Ratio" im allgemeinen: für sie bedeutet dies unmittelbar ihren Alltag, d.h. die Monotonie der kapitalistischen Rationalisierung, die Entfremdung der bürokratischen Arbeit, was einen guten Nährboden für die romantisch-irrationalistische verführerische Propaganda schafft. "Selbst der unmittelbar wirtschaftliche Inhalt des mittelständischen Faschismus ist ungleichzeitig oder dazu geworden, seit-

---

(60) Ibid., S. 41.

(61) Ibid., S. 56.

dem die Handels- und Gewerbefreiheit nur noch den großen Unternehmern zugute kommt, die kleinen vernichtet: die parlamentarische Demokratie ist derart der verhaßte Garant der freien Konkurrenz ..." (62).
Bloch kritisiert deshalb die Strukturierung der marxistischen Propaganda, wobei sich die negativen Auswirkungen der positivistischen und deterministischen Haltung im Marxismus katastrophal herauskristallisieren: die Fetischisierung des Ökonomischen, der politischen Zulänglichkeit der ökonomischen Gehalte als Mobilisationsfaktor. Die Mißachtung aller schon erwähnten ideologischen Problemkomplexe von der marxistischen Seite hat freilich alle diese Gebiete in die Hände der faschistischen Furie getrieben, wie Bloch mit Bitterkeit feststellt: "denn was die Partei vor dem Hitlersieg getan hat, war vollkommen richtig, nur was sie nicht getan hat, das war falsch. Die Tendenz vernichtet, was sich ihr in den Weg stellt, sie erbt, was ihr auf dem Weg liegt." (63) Die Phantasielosigkeit dieser Propaganda, die keinen Platz für Unbewußtheit, für Mythos und Gefühle läßt, greift Bloch scharf an: "Nazis sprechen betrügend, aber zu Menschen, die Kommunisten völlig wahr, aber nur von Sachen. Die Kommunisten strapazieren oft gleichfalls Schlagworte, aber viele, aus denen der Alkohol längst heraus ist und nur Schema drinnen. Oder sie bringen ihre richtige Zahlen, Prüfungen, Buchungen denen, die den ganzen Tag über mit nichts als Zahlen, Buchungen, Büro und Trockenarbeit verödet werden..." (64) Er selbst weist auf eine für marxistisch-orthodoxe Mentalitäten

---

(62) Ibid., S. 110.

(63) Ibid., S. 19.

(64) Ibid., S. 153.

erschreckende Ursache hin: "der Erfolg der nationalsozialistischen Ideologie quittiert, seines Teils, den allzu großen Fortschritt des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft." (65)

Wie es dem Wesen der Alltäglichkeit adäquat ist, müssen die ungleichzeitigen Elemente nicht unbedingt nur schlecht sein. Die ideologischen ungleichzeitigen Vorstellungen schließen in sich auch eine utopische Kehrseite ein, in Entsprechung zu Bedürfnissen und Wünschen der Mittelstände, die in der Ambivalenz des Totums "nach vorne" oder rückschrittlich ausgenützt werden können. Der Inhalt dieser vielen Träume der mittleren Schichten ist etwas Reales, menschlich Echtes, das nach Bloch von den sozialistischen Kräften herausgearbeitet werden muß, oder es wird dann von der Rechten monopolisiert. Was zu bekämpfen ist, ist nicht dieser Keim "echten Traumgehalts", sondern nur seine Aneignung und ideologische Manipulation vom Faschismus. Hinter der bloßen Phantasterei der Wunschbilder dieser allerdings nicht-proletarischen, in ihrer Daseinsweise aber auch unterdrückten und entfremdeten Schichten, liegen die Klasseninhalte bzw. -interessen, die vorurteilslos in eine vielschichtige, Mehrklassen-Strategie zu integrieren sind, zwecks einer breiteren hegemonialen Bewegung (66). So eine Mehrklassen-Strategie muß natürlich eine flexible Sprache entwickeln, die auf

---

(65) Ibid., S. 66; vgl. auch ebda. S. 150.

(66) Bloch hebt es in einem seiner letzten Interviews wiederum hervor: "Und muß die revolutionäre Bewegung auf die Arbeiter beschränkt sein? Es geht gegen Entfremdung des Menschen durch die Klassengesellschaft. Sind denn die Angestellten weniger entfremdet, sind die heimatlosen Literaten weniger entfremdet, muß da erst noch ein Band geschlossen werden, ist denn die Theorie und Praxis der Revolution nicht der Ausdruck gerade aller Wirklichkeit der Unterdrückten und ebenso ihrer Heimatlosigkeit?" TLU, S. 240.

die Besonderheiten der eventuell zu verbindenden Schichten und Klassen achtet und ihre Differenzen nicht übersieht. Es geht um die Notwendigkeit, den adäquaten Diskurs für jede spezifische Gruppe herauszuarbeiten: von den fetischisierten Unmittelbarkeiten, von den entfremdeten Erscheinungen, vom mannigfaltigen, mehrmals individuell erfahrenen Unglück auszugehen bis zu den strukturellen Ursachen, damit die Propaganda ein wirksamer Aufklärungsprozeß wird, statt monotone oder esoterische Reden zu erstellen, also eines durchaus entbehrlichen Duplums der verkannten, unverstanden-verdinglichten Phänomene. Der Ausgangspunkt der ideologischen Bildung des Willens zum Neuen, zur Befreiung, muß der gegebene Stand des Bewußtseins der Adressaten sein, ohne optimistische Annahmen oder Unterstellungen: "Wenn ich nun Propaganda treibe, und das ist hier der Gesichtspunkt, dann muß ich die vorhandene Ideologie in den Köpfen der Menschen erst einmal ernst nehmen und zum Ausgangspunkt der Propaganda machen." (67) Bloch findet gerade in der Philosophiegeschichte ein gutes Beispiel von Propaganda in der alltäglichen, seine Ideen verbreitenden, intellektuellen Militanz des Sokrates, der stets bereit war, seine Meinungen direkt, in einfachen Gesprächen mit Menschen des Volkes darzustellen, und das in der trivialsten aller Formen: die des Dialogs: "Sokrates hat ja auch Propaganda gemacht; für das, was er unter Sittlichkeit verstand. Er fing mit jedem, der irgendwie anfällig dafür erschien, auf der Agora, dem athenischen Markt, ein Gespräch an. Er sprach zu einem Hutmacher hier, zu einer Hure dort, und immer von ihrer Lebenstätigkeit, von ihrem Interesse her." (68) Aus dem Bloch-

---

(67) Ibid., S. 210.

(68) Ibid., S. 212.

schen Plädoyer ist eine Lektion herauszuziehen, die sich nicht nur formal, in der Forderung gegen die Homogenisierung in der politischen Kommunikation erschöpft. Vor allem muß man lernen, die Zweifel und Ängste der potentiell mitmachenden Gruppen nicht zu fürchten, und das heißt auch, allen "unangenehmen" Themen bzw. den Schwächen und Fehlern in der Geschichte der sozialistischen Bewegung nicht mehr mit unaufrichtigen Scheinargumenten auszuweichen.

4. Über das Verhältnis Bloch - Lukács (Exkurs)

Blochs Subjekt-Objekt-Dialektik wirkt in der Frage der Bildung des Willens zur Veränderung subjektzentriert und enthält dementsprechend ihre Wurzel im Bereich der Anthropologischen Reflexion. Ein den Ausgleich zwischen objektivem und subjektivem Faktor der verändernden Praxis wiederherzustellender Versuch konnte wahrscheinlich nicht anders hervorgebracht werden, als durch eine Versetzung des systematisch-analytischen Ausgangspunktes: Vom Primat der ökonomischen Kräfte und Verhältnisse zur kulturell-ideologischen Sphäre vermittels einer Konzentration der Theoretisierung für die Praxis auf Bewußtseinsformen (Wertdiskussion, Moral, Kunst usw.). Dieses Verfahren läßt sich auch vom politischen Standpunkt aus rechtfertigen: "An die Stelle des ökonomischen Tiefpunktes wird nun der humane Tiefpunkt gesetzt, der dann nicht mehr auf die arbeitende Klasse beschränkt ist.. Auch Marx hat übrigens den Tiefpunkt nicht auf die arbeitende Klasse beschränkt." (69) Und als Ergänzung dazu: "Diese existentiell revolutionäre Haltung muß dann natürlich politisch werden, indem sozialistische Philosophie den Menschen sagt, daß ihr existentielles Elend eben entscheidend damit zusammenhängt,

---

(69) TLU, S. 206.

daß sie in einer kapitalistischen Welt (oder auch in einer staatssozialistischen Welt) eben nicht dazu kommen, die objektiv gegebene Freiheit zu realisieren." (70)

Lukács' Ansatz ist m.E. weit davon entfernt, so ketzerisch zu sein. Er gründet seinen Gedanken auf der traditionellen "Determination in letzterer Instanz" von der ökonomischen Basis.
Wenn ich bestimmte Unterschiede zwischen den beiden Philosophen betone, soll das nicht heißen, daß ich auf die vielen prinzipiellen gemeinsamen Interessen und Übereinstimmungen keinen Wert lege. Sie sind beträchtlich. Um nur die auffälligsten herauszustreichen: das Interesse an der Untersuchung des subjektiven Faktors der Praxis, ihre anti-vulgärmarxistische und antimechanistische Einstellung, die Annahme einer Teleologie im geschichtlichen Prozeß, der in der Jugendperiode gemeinsame Messianismus-Utopismus usf.

Das Thema Utopie gibt Anlaß zur Entstehung der ersten entscheidenden Auseinandersetzungen zwischen Bloch und Lukács. Man könnte fast sagen, in diesem Punkt beginnen die theoretischen Wege sich zu trennen in dem Maße, wie die Einstellung zur Utopie und was damit zusammenhängt, hinter vielen späteren Divergenzpunkten bestimmend bleibt (71). Lukács' Stellungnahme in "Geschich-

---

(70) Ibid., S. 207.

(71) Dazu Münster: "Der Utopiebegriff bleibt also - auch nach seiner Verbindung mit dem utopischen Zielinhalt der Marxschen Gesellschaftslehre - bei Bloch ein stark mystisch und religiös vertiefter, während Lukács mit dem Nachvollziehen des Schrittes von Kant über Hegel zu Marx und der damit verbundenen überschwenglichen Apologetik der revolutionär-dialektischen Methode bei Marx seine mystische Phase völlig überwindet und den Utopiebegriff bei Marx im wesentlichen nur in seiner Funktion zur Hegelschen Entwicklungstheorie rezipiert." Arno Münster, Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch, Frankfurt 1982, S. 96.

te und Klassenbewußtsein" hebt vor allem negative Aspekte der Utopie hervor und infolge dieser Intention geht er im Grunde genommen keinen Schritt über Engels' "Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft" hinaus. Seine Ablehnung der Utopie stützt sich wesentlich auf vier Vorwürfe, die so seine Kritik zusammenfassen: 1) Die Utopie schafft eine Trennung zwischen Bewußtsein und Sein, d.h. eine Verwandlung des Bewußtseins ohne Veränderung des historischen-gesellschaftlichen Seins. 2) Sie ist vom epistemologischen Gesichtspunkt ein verhüllter Empirismus. 3) In ihren neuzeitlichen Gestalten war sie im Grunde Ideologie des zukünftigen Liberal-Kapitalismus. 4) Bei ihr liegt tatsächlich eine Spaltung zwischen ideologisch-utopischem Gehalt und konkreter Handlung. Daraus zieht er das Fazit: Die Utopie ist bloß "die phantastische Reproduktion der Unlösbarkeit des Problems selbst". (72). Lukács hat die Blochsche Unterscheidung von "abstrakter" und "konkreter" Utopie nie ernst genommen, sonst hätte er bemerkt, daß seine frühe Utopiekritik nur den ersteren Blochschen Begriff betrifft. Dadurch war der Boden für die zukünftigen Streitigkeiten in den 30er Jahren - deren höchste Intensität in der Interpretation des Faschismus und in der ideologiekritisch-ästhetischen Expressionismusdebatte erreicht wird (73) - bereitet.

---

(72) Lukács, a.a.O., S. 334.

(73) Über diesen späteren Dogmatismus Lukács' (was auch für den stalinistischen "Moskauer Intellektuellenkreis" gilt) äußert sich Bloch: "Diese Abkehr, diese a priori fertige Analyse eines sonst so bedeutenden Denkers hat zwar den Vorteil, entschieden über ihren Gegenständen zu kreisen und ihnen nicht den kleinsten Finger zu reichen, doch sie bringt auch nichts nach Hause; sie verwischt den Unterschied zwischen kleinbürgerlich-romantischer und proletarisch-konkreter Opposition durch keine Brücke, doch sie schlägt auch keine Enterbrücke". EZ,S.158f.

Dazu kommen auch zwei andere wichtige Gründe - der eine theoretischer Art, der andere politischer - die die Meinungsverschiedenheiten noch verstärkten, und die ich nur kurz angeben möchte: die Ablehnung Lukács bzw. die Annahme Blochs der Idee einer Dialektik der Natur, und die unbedingte Lukácssche Zustimmung zur leninistischen Orthodoxie (mit entsprechender Ermahnung zum inkonditionellen parteilichen Beitritt) im Gegensatz zu Blochs Vorbehalten in dieser Frage (74). Aber ebenso mit Vorbehalter verhält sich Bloch zu Lukács' "Geschichte und Klassenbewußtsein". Seine Rezension (75) ist eine Kombination von Lob der Verdienste Lukács' - die nebenbei bemerkt nicht wenige sind, und unter denen Bloch hauptsächlich drei hervorhebt: a) die Betonung des Hegelschen Erbes bei Marx, b) die Kritik des antinomischen Denkens ebenso wie des Vulgärmaterialismus und -marxismus, c) der Versuch, den Standpunkt der Empirie bzw. des unmittelbar Gegebenen zu überwinden (Kritik des Fetischismus der Tatsachen) - mit subtiler, nuancierter Kritik an ihm - gelegentlich in bezug auf die zugleich gelobten Aspekte seines Buches. So, meint er, habe Lukács richtig verstanden, daß der Augenblick, das "Jetzt" der entscheidende Moment des "Durchblicks in die Totalität" sei. Das Buch wurde im Geiste der Marxschen Theorie-Praxis-Vermittlung konzipiert, und diese bleibt die allgemeine Voraussetzung für das Verständnis seiner gesellschaftstheoretischen Thesen: "Nur wer handelt, begreift hier. Und genau nur soweit als er handeln will." (76) Ebenso trefflich findet Bloch Lukács' Unternehmen, die Pseudo-Notwendigkeit der kapitalistischen ökonomischen "Gesetze" wieder zu veranschaulichen, die Marxsche Entlarvung der "Anarchie

---

(74) Dazu Münster, a.a.O., S. 109.

(75) "Aktualität und Utopie", in Ph.A, S. 598ff.

(76) Ibid., S. 601.

der Produktion", der realen Irrationalität des kapitalistischen Ganzen hinter den politischen Rationalisierungen aufzunehmen und in eine Kritik der Zerstückelung der Produktionsprozesse und der Menschen zu erweitern. Trotzdem war es nicht zu vermeiden, daß die Tendenz zum Auseinanderlaufen beider Gedankenstränge nicht auftauchte. Lukács' Neigung zum Soziologismus, d.h. zu einer homogenisierenden Subsumption verschiedenartiger Phänomene in einer soziologischen Dialektik - was die Idee einer Dialektik der Natur prinzipiell zurückweist - ist für Bloch inakzeptabel: "Die Geschichte ist vielmehr ... ein polyrhythmisches Gebilde, und nicht nur die soziale Gewinnung des noch verdeckten gesellschaftlichen Menschen, sondern auch die künstlerische, religiöse, metaphysische Gewinnung des geheimen transzendentalen Menschen ist ein Denken des Seins." (77). Es ist ein Widerspruch, daß Lukács' Wille zur Totalität gerade eine Beschränkung des Gedankens auf die rein soziale Materie hervorbringt. Weil die rein soziologische Argumentation für Bloch nicht ausreichend ist, um die Komplexität der Erscheinungen des Überbaus auszudrücken, plädiert er für eine differenzierende Totalisierung, in der das Spezifische in abstrakter Begrifflichkeit nicht verlorengeht, in der statt starrer geschichtlicher Notwendigkeit, eher ein Verständnis der Geschichte mit einem "unendlich experimentellen Wesen" überwiegend ist. Er plädiert also für die "Erschwerung der Totalität" durch den eigentlich Engelsschen ("Dialektik der Natur") Begriff der "Sphäre": "Vielmehr ist die Sphäre ein im Prozeß selbst gesetzter Ausdruck verschiedener Subjekt-Objekt-Niveaus, eine Folge der Mühseligkeit der Reichsgründung, welche sich im Prozeß zeitlich, in der Sphärensetzung gleichsam räumlich aus-

---

(77) Ibid., S. 618.

drückt und verteilt." (78) Dazu aber ist in der Organisation der verändernden Praxis ein Sinn für die antizipierende Dimension des Bewußtseins nötig. Blochs Schluß ist die Aussage seiner Hauptthese in der Auseinandersetzung mit Lukács; er kann aber auch als noch ein Versuch verstanden werden, den Jugendfreund von der Positivität des Utopischen zu überzeugen: "Aktualität und Utopie sind keine Gegensätze, sondern das Jetzt ist ja schließlich das einzige Thema der Utopie, wann immer man diese als das beständige Verlangen nach Abwerfung der Masken, Ideologien, Mythologien des Unterwegs, als Ahnung der im Jetzt sowohl treibenden Tendenz wie verborgenen Eigentlichkeit, Adäquation des Prozesses begreift." (79)

---

(78) Ibid., S. 619.

(79) Ibid., S. 621.

Kapitel IV: Die Verwirklichung der Freiheit (I. Teil). Moralität, Normativität, Politik: die Freiheit als Wert.

Marx' Skeptizismus in bezug auf ethische Systeme und Moralphilosophien aller Art als Faktoren der Verbesserung des Menschen und der Entwicklung seines Zusammenlebens wurde in der Marxliteratur schon hervorgehoben. Daß er stets vermeiden wollte, Moral zu predigen, dies erscheint deutlich an denjenigen Stellen seiner frühen Werke, in denen vom Wert der Morallehren die Rede ist, und erreicht für ihn beinahe den Rang einer Selbstverständlichkeit in seinen späteren Gedanken. Die verschiedenen Gründe dazu werden hier nicht diskutiert, einer aber von theoretischer Natur scheint mir nennenswert zu sein und wird mit bloß hypothetischem Anspruch angegeben: Geht man von dem entscheidenden Einfluß des deutschen Idealismus auf die Gestaltung der Marxschen Theorie aus - und für die folgenden Überlegungen meine ich bestimmte, sich in Spannung befindenden Aspekte des Geschichtsverständnisses Kants und Hegels, die sich einerseits in den ersten Schriften Marxens noch verknüpfen, andererseits aber später zur Bestimmung des weiteren theoretischen Weges eher im Wettstreit stehen - dann könnte man sagen, daß sich die oben erwähnte Tendenz in dem Maße herauskristallisiert, wie die Hegelschen Züge ein strategisch größeres Gewicht gegenüber den Kantschen gewinnen.

Für meine Zwecke reicht es, den ausschlaggebenden Aspekt zu erwähnen, nämlich die notwendige Evolutionslogik vom "An-Sich" zum "Für-Sich", vor allem wenn sie, verbunden mit dem Marxschen eigenen Denkmodell des Primats der "Basis", d.h. der sozialökonomischen Verhältnisse vor den geistigen, funktioniert. Trotz der Marx-

schen materialistischen Absicht, vor allen Spuren über- oder außermenschlicher Erklärungsfaktoren auszuweichen, wenn er manchmal den Begriff geschichtlicher Notwendigkeit verwendet, hat man nicht selten den Eindruck, dahinter das schwache Echo einer Art Teleologie zu hören, welche sich - angenommen das implizite Vorhandensein der Vorstellung einer menschlichen Natur auf irgendeine Weise - in seinen ersten Werken auf eine "List der Vernunft" im Sinne schon der Geschichtsphilosophie Kants zurückführen ließe. (1)

Die wesentlichen Charakteristika der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft sind eben für Marx (wie für Hegel), was der Intention nach moralischer Reform widerspricht. Ausbeutung, Unterdrückung, Konkurrenz, Individualismus u.a. können nach ihm nicht aufgehoben werden, ohne das Gesicht der vorhandenen Gesellschaft radikal umzugestalten. Seine Kritik des Kapitalismus bzw. der herrschenden Klasse ist gesellschaftlich-strukturell. Die traditionellen Systeme der Ethik haften an der fundamentalen Dichotomie Sein - Sollen, sie teilen alle die Illusion der Verbesserung, der Vervollkommnung des einzelnen und glauben sich demgemäß der gegebenen

---

(1) Ich schlage demgemäß einen Vergleich vor zwischen den Hauptschriften Marx' in der Periode 1843-1845 und dem Kantschen geschichtsphilosophischen Entwurf "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", Werkausgabe, B. XI, Frankfurt, 1981, S. 33-50. Auch die Hegelsche "List der Vernunft" hätte letzten Endes ihren Ursprung in der Kantschen Geschichtsphilosophie. Siehe Adorno, a.a.O., S. 336. Adornos Erläuterung kurz zusammengefaßt: Der Sinn dieser Art Vorstellung ist, den Primat des Allgemeinen zu veranschaulichen. Das Individuum erscheint in ihr als scheinbar selbstbestimmt in seiner Handlung - dessen falsches Bewußtsein dazu um so notwendiger ist - während es im Grunde genommen unbewußt handelt, nämlich ohne zu wissen, daß es bloß Vollstrecker, Instrument eines "Geistes", d.h. eines historisch-gesellschaftlich übermächtigen Allgemeinen ist.

Realität entgegengesetzt. Vom Standpunkt der Marxschen Theorie aus sind sie nicht einmal imstande, die einzige reale Instanz des Bestehenden - das gesellschaftliche Sein, den Prozeß kapitalistischer Produktion des menschlichen Lebens - zu berühren, geschweige denn, diese in Frage zu stellen. Eben deshalb schreitet Marx über die moralische Kritik hinaus: Er setzt ausgerechnet dort an, wo die Morallehren halt machen, nämlich in der Struktur der bürgerlichen Gesellschaft. Seine Theorie verfügt andererseits aber auch über die Mittel, diese Art Kritik selbst zu erklären, bzw. zu kritisieren. Der schöpferischste Ansatz zur Kritik des moralischen Bewußtseins und der moralischen Ideologie überhaupt im Gedanken Marxens findet sich in seiner Darstellung der Zirkulationssphäre, des Tauschverhältnisses als Quellen fundamentaler Täuschungen in der bürgerlichen Gesellschaft. Er dient sowohl einer historisch-genetischen - schon aufgrund der Geschichtlichkeit dieses Verhältnisses - als auch einer systematischen - kraft seiner Allgemeinheit in der kapitalistischen Welt - Kritik der geistigen Produkte, der Erscheinungen des ideologischen Überbaus insgesamt. Die Sphäre des Warentauschs, die das fetischisierende, verdinglichende Bewußtsein erzeugt, erscheint für das so geartete Bewußtsein alltäglich getrennt von der grundlegenden Ebene der Produktionsverhältnisse; sie ist ein elementares, primäres Moment in der Alltäglichkeit, was die Verursachung von Schein, von "falschem Bewußtsein" überhaupt anbelangt. Gerade diesen Ausgangspunkt bevorzugt Marx im späteren Werk, wenn er die ideologiekritische Entlarvung der zentralen Kategorien der modernen juristisch-politischen Philosophie zu leisten versucht, wie unten gezeigt wird: Die Marxsche historisch-gesellschaftliche Kritik beabsichtigt, die Beschreibung eines allgemein Amoralischen zu erstellen, und enthüllt - obwohl sie nicht moralischer Natur ist -

eine wesentliche, allgemeine, strukturelle Immoralität: die bürgerliche Gesellschaft in ihrer Materialität, in ihrer Seinsweise hinter allen verschönenden Parolen. Deswegen kann es sich nach Marx weder darum handeln, die einzelnen Eigentümer der Produktionsmittel - die individuell sogar die tugendhafteste religiöse Gesinnung besitzen können - moralisch zu verurteilen, noch die Armut zu heiligen oder die Arbeiterklasse als auserwählte unschuldige Menschen zu vergöttern (2). Das Proletariat handelt von der Not getrieben, es muß laut Marx einen objektiven Druck zur Befreiung geben, weshalb die revolutionäre Klasse keine moralischen, sondern politische Aufgaben hat.

Trotz aller Vorbehalte bezüglich der Morallehren - wobei nach R. Dahrendorf Marx viel näher der Hegelschen

---

(2) Ich erinnere in diesem Punkt an die im Kapitel III zitierte Stelle der "Heiligen Familie", wo betont wird, daß das Proletariat seinen historischen Auftrag hat, nicht weil es den anderen Klassen moralisch überlegen ist, sondern im Gegenteil, weil es sich gerade um die deshumanisierteste aller sozialen Gruppen handelt. Siehe oben S. 142 . Gegen die moralische Verurteilung der Kapitalisten redet Marx selbst im "Kapital": "Zur Vermeidung möglicher Mißverständnisse ein Wort. Die Gestalten von Kapitalist und Grundeigentümer zeichne ich keineswegs in rosigem Licht. Aber es handelt sich hier um die Personen nur, soweit sie Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen. Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt, den einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, so sehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag." Marx, Vorwort zur ersten Auflage, MEW, Bd. 23, S. 16. (Hervorhebungen von mir, L.B.)

als der Kantschen Philosophie steht (3) - kann man doch von einer tiefen impliziten Moralität der Marxschen Theorie oder von der fest verwurzelten Anwesenheit von Normen und Werten im Marxschen Gedanken sprechen, wie neue Untersuchungen dieses Problems beweisen (4).

Zwischen der Notwendigkeit objektiver Art der Gesetze gesellschaftlicher Entwicklung und der subjektiven Notwendigkeit der moralischen Prinzipien, zwischen der ontologischen Voraussetzung eines selbstgeregelten, determinierenden Substrats der Geschichte (zu dem alle subjektiv-moralischen Notwendigkeiten bloß Instrument oder Mittel zu seinen transzendenten Zwecken wären) und der praktischen Postulierung der Verpflichtung, Nötigung des Subjekts, kurz wider und für eine mit Marxschen Begriffen aufgebaute Moralphilosophie debattieren in der Nachfolge Marx' verschie-

---

(3) Siehe dazu Ralf Dahrendorf, Marx in Perspektive, Hannover, 1952, S. 128ff. Bezeichneter Punkt ist hier die Hegelsche Kantkritik, die eine Ablehnung des Standpunkts der Gesinnung oder der Moralität bedeutet und den Vorwurf erhebe, Kant schaffe eine Trennung zwischen Sein und Sollen - worauf auch Lukács in "Geschichte und Klassenbewußtsein" (S. 228ff, 243f, 283f) schon viel früher einging. Um den Gedankengang der Hegelschen Kritik in seiner Rechtsphilosophie bloß zu skizzieren: Für Hegel ist das Sittliche wirklich, und alles wirkliche notwendig; es bedarf also, im Gegensatz zu Kant, keines Sollens, keiner Pflicht oder subjektiver, moralischer Notwendigkeit. Was sittlich ist, das soll nicht sein, sondern muß sein und dementsprechend wird sein.

(4) Außer dem schon erwähnten Buch Dahrendorfs weisen z.B. darauf hin Arbeiten der jugoslawischen "Praxis Gruppe" oder der Budapester Schule. Die Lukács-Schülerin Agnes Heller unterstreicht in einem neuen Artikel, wie Marx schon in seiner Dissertation anhand der Maxime Epikurs "Notwendigkeit ist ein Übel, aber es besteht keine Notwendigkeit, unter einer Notwendigkeit zu leben" eines seiner moralischen Prinzipien angibt; siehe dazu A. Heller, The legacy of Marxian ethics today, in: Praxis International. Vol.1, Nr. 4, 1982, S. 347.

dene Theoretiker und Strömungen, die sich gleichermaßen als Marxisten bekennen. Kaum zwei Jahrzehnte nach Marx' Tod unternahmen einige sozialistisch profilierte neukantianische Philosophen (Marburger Schule) den ersten Versuch, den Mangel an einer marxistischen Moral zu kompensieren. Deren Absicht, den Marxschen historischen Materialismus durch Kants Ethik zu ergänzen, führte nach den Worten eines dieser sozialistischen Neukantianer zu einer Relativierung der materialistischen Haltung überhaupt und des Gewichts der Kritik der politischen Ökonomie (5). Der Leitfaden dieses Annäherungsversuchs an die Marxsche Theorie orientiert sich an der Prämisse, die Ethik Kants sei von großer Bedeutung für die philosophische Legitimation des Sozialismus: Die Idee einer sozialistischen Gesellschaft könne in der humanistischen Formulierung des kategorischen Imperativs - der Formel der Persönlichkeit oder der Würde des Menschen - eine sichere Stütze haben. Ihr Projekt fand eine positive Rezeption in den Reihen der II. Internationale, vor allem unter den sogenannten Revisionisten um Bernstein, bei Jaurès und bei vielen russischen Sozialdemokraten, stieß andererseits aber zusammen mit der damals einflußreichen und als orthodox geltenden Position Kautskys, der sie in seinem Werk "Ethik und materialistische Geschichtsauffassung" stark kriti-

---

(5) Siehe Karl Vorländer, Kant und Marx, erweiterte Ausgabe, Tübingen 1926, S. 112-153. Merkwürdigerweise fühlt sich der Autor, die Position dieser Neukantianer zusammenfassend, berechtigt zu behaupten: "die kritische Ethik ... schließt eine streng kausale Geschichtsauffassung, welche die Welt nimmt, nicht wie sie sein soll, sondern wie sie wirklich ist, durchaus nicht aus." Vorländer, ebd. S. 16.

sierte (6).

Kautskys Essay hat zwar das Verdienst, auf die Schwierigkeiten, die sich vorschnellen und eklektizistischen Verschmelzungen vom historischen Materialismus mit der Ethik Kants in den Weg stellten, aufmerksam zu machen. Neben den allgemeinen gewöhnlichen Einwänden am Kantismus (die Abstraktion Ding-an-sich/Erscheinung, der Rigorismus in der Ethik usw.) berührt er die Frage, die in den letzten Jahrzehnten viele Marxisten und marxismusnahe Gesellschaftskritiker beschäftigte: Die Marxsche Theorie ist Gesellschaftskritik mit praktischer, revolutionärer Absicht; sie begreift die soziale Veränderung im Hinblick auf kollektive Subjekte: Klassen, Schichten, Gruppen. Kants Ethik stellt Forderungen an das Individuum, an die einzelnen Menschen, nicht an die Gesellschaft oder ihre strukturellen Verhältnisse. In Kantscher Sicht ist die Verbesserung des Ganzen eine Folge der Perfektionierung des einzelnen, des Siegs der guten Gesinnung, der menschlichen Vernunft, des kategorischen Imperativs. Wie kann eine rein humanistische Perspektive der Betrachtung des Individuellen in eine allgemeine, veränderungsorientierte Geschichts- und Gesellschaftstheorie aufgenommen und mit dieser dialektisch vermittelt werden? Kautsky selbst gibt keine Antwort auf diese Frage. Er spricht in extenso von einer materialistischen Ethik, einer Art schon gegebener "spontaner Moralität" der Sozialisten, als etwas Fertigem und Geltendem, ohne jedoch, meines Wissens, daß dies von irgendeinem mar-

---

(6) Außer Kautsky bekämpfte gewiß die neukantianische Linie in der II. Internationale Lenin in "Materialismus und Empiriokritizismus" und anderen kleineren Schriften - wenn sich auch seine Kritik eher auf der Ebene der Erkenntnistheorie als der Ethik ansiedeln läßt.

xistischen Theoretiker durchdacht und systematisiert worden ist (7). Die Ablehnung des moralphilosophischen Unternehmens scheint ihm so selbstverständlich wie unentbehrlich; sie stellt auch eine Gelegenheit dar, seinem unerschütterlichen Glauben an die absolute Notwendigkeit der geschichtlichen und ökonomischen "Gesetze" ebenso wie seiner mechanistischen Einsicht in die sittlich-moralischen Probleme zu begegnen: "Die Grundlage für eine allgemein menschliche Moral wird gebildet nicht durch eine moralische Verbesserung

---

(7) Diese allgemeine orthodoxe Haltung von Kautsky wiederholt sich interessanterweise später in der leninistischen Tradition. Der Widerstand gegen die Problematisierung des Verhältnisses zwischen Marxismus und Moral verwandelt sich stalinistisch in die akritische Annahme dieser Alltagsideologie der revolutionären Kräfte bzw. "spontanen sozialistischen Ethik", also ohne nach dem historischen und sozialen Ursprung vieler wichtiger Normen und Werte, die das Leben und die Handlung der meisten sozialistisch gesonnenen Menschen regeln, zu fragen. Nun, im Gegensatz zu Kautskys Zeit, ist man heute in günstigerer Lage, diese "spontane Ethik" zu analysieren und in Frage zu stellen, besonders - was die Systematisierung betrifft - nach den gängigen Versuchen der stalinistischen Handbücher, sie darzulegen. Die ideologische Funktion, die solche Ethik im sowjetischen System erfüllt - vor allem in einem ihrer Grundpfeiler: der kommunistischen Arbeitsmoral, dieser Rechtfertigung der sowjetischen Version des Taylorismus - wird von Marcuse ausführlich dargestellt. Er beschreibt die symptomatische Wiederkehr des klassischen Dualismus Sein/Sollen innerhalb der sogenanten Übergangsphase zur klassenlosen Gesellschaft, sowohl in ihren Hauptmerkmalen (geschichtstheoretische Wertbegründung, Politisierung der Moral, Rigorismus, Verschwinden der Entfremdungsproblematik etc.) als auch in ihren verzerrenden Folgen (sexuelle Unterdrückung, Kult der Familie usw.); siehe Marcuse, Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, Neuwied und Berlin, 1964, Teil II - "Ethik". In dieselbe Richtung geht die neuere radikale Kritik Stojanovićs, die sich nicht nur auf die Sowjetunion beschränkt und vom Marxschen Standpunkt aus den Klassencharakter des Staates im (Pseudo-)Sozialismus entlarvt; siehe S. Stojanović, Kritik und Zukunft des Sozialismus, München, 1970, vor allem das Kapitel "Der etatistische Mythos des Sozialismus", S. 41-79. Vgl. auch M. Marcović, Dialektik der Praxis, Frankfurt, 1968, S. 69 und 129.

des Menschen, was immer man darunter verstehen mag, sondern durch die Entwicklung der Produktivkräfte der Menschen, durch die Erweiterung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, die Vervollkommnung des Verkehrs." (8) Den Zusammenhang von materieller Basis in seiner Dynamik schildert er folgendermaßen: "Wie die anderen ideologischen Faktoren ist auch die Moral imstande, die ökonomische und gesellschaftliche Entwicklung zu fördern. (...) Die Moral wirkt also auf das gesellschaftliche Leben fördernd zurück. Aber das gilt nur so lange, als sie von diesem abhängig bleibt, als sie den gesellschaftlichen Bedürfnissen entspricht, die sie erzeugen. Sobald die Moral der Gesellschaft gegenüber ein selbständiges Dasein gewinnt, sobald sie nicht mehr durch diese bestimmt wird, nimmt ihre Rückwirkung einen anderen Charakter an. (...) Sobald die moralischen Satzungen sich verselbständigen, hören sie daher auf, ein Element des gesellschaftlichen Fortschritts zu sein. Sie verknöchern, werden ein konservatives Element, ein Hindernis des Forschritts." (9)
Abgesehen von der aprioristischen Einseitigkeit, wobei der Moral (im allgemeinen) nur zwei Funktionen in der Geschichte erteilt werden, ebenso wie von der zunächst erstaunlichen Bemerkung über die Verselbständigung der Moral - was sie zu einer "alten", den Interessen der herrschenden Klassen fast automatisch dienenden macht (10) - stellt Kautsky eine wichtige These am Schluß seines Buches dar, die später zentral in den moralphilosophischen Aufsätzen Blochs wird: Die Gleichstellung

---

(8) Karl Kautsky, Ethik und materialistische Geschichtsauffassung, Stuttgart, 1906, S. 109.

(9) Ibid., S. 128f.

(10) Vgl. ebd., S. 132.

von Moralität und klassenloser Gesellschaft (11). (Auf diesen Punkt werde ich noch weiter unten eingehen. Auch auf gewisse utilitaristische Aspekte dieser "spontanen sozialistischen Ethik" - die jenseits der II. Internationale sich im Leninismus verstärkte und durch diesen verbreitete (nach derartigen Werturteilen wie "Gut ist, was den Interessen des Proletariats dient", wozu noch bestimmte elitäre und erzieherische Züge hinzugefügt wurden) - wird gelegentlich hingewiesen, nämlich bei der Analyse von Lenins fundamentaler Schrift "Was tun?"). Mit Lukács und Bloch, wenn auch in unterschiedlichen Richtungen, werden die Frage nach einer marxistischen Ethik und die Untersuchung ethisch-politischer Themen wie das Freiheitsproblem mit Marxschen Kategorien theoretisch weiter entfaltet. Die Erörterung dieser Probleme erhält vom Standpunkt ihrer vertieften Betrachtungsweise die ersten beachtlichen Beiträge.

Lukács' ethische Schriften in den zwanziger Jahren kommen dem Geist der leninistischen Orthodoxie vollständig entgegen. Sie kennzeichnen sich als geschichtsphilosophisch begründeter Moralismus des Klassenkampfs ja als rigoristische Ethik des Opfertums auf der Grundlage der Leninschen Parteitheorie und der Theorie des Klassenbewußtseins. Das höchste Ziel der sozialistischen Bewegung wird zu fetischisiertem, alles rechtfertigendem, folglich zu ideologischem Hauptwert, demgegenüber alle Individualitäten, alle einzelnen Interessen, das Ich aufgeopfert werden sollen. Nach seiner Umformulierung des kategorischen Imperativs soll jeder so handeln, "als ob von seinem Handeln oder von seiner Untätigkeit die Wendung des Schicksals der Welt abhinge, dessen Heraufkunft die aktuelle Taktik begünstigen oder verhindern muß (...) Jeder, der sich gegenwärtig für den Kommunismus entscheidet, ist also verpflichtet, für jedes

---

(11) Siehe ebd. S. 142f.

Menschenleben, das im Kampf für ihn umkommt, dieselbe individuelle Verantwortung zu tragen, als wenn er selbst alle getötet hätte." (12) Ebensowenig läßt er das unmittelbare Ziel der sich institutionalisierenden Herrschaft in seinen Überlegungen nicht außer acht: Im Aufsatz "Die Rolle der Moral in der kommunistischen Produktion" beispielsweise entdeckt Lukács - durchaus in Übereinstimmung mit jenem, um mit Marcuse zu reden, Calvinismus der ursprünglichen Akkumulation in Rußland - die frühbürgerlichen Tugenden wieder. Dazu aber vergöttert er hier das Proletariat, wie Agnes Heller mit Recht bemerkt: Ihm wird eine idealisierende tendenzielle Bereitschaft zum Moralischen zugesprochen, deren Deduktionsverfahren ebenfalls auf dem geschichtstheoretischen Kriterium der sozial-ökonomischen Verhältnisse, die die Klassenstellung bestimmen, beruht. Die ethischen Essays Lukács' bieten eine Ausflucht für rücksichtslose politische Entscheidungen der Gegenwart im Namen des auf Ideologie reduzierten höchsten Ziels. Seine Forderung nach perfektem Handeln an den sich für den Sozialismus bekennenden einzelnen, mehr als bloß eine naiv-optimistische Zumutung, ist ein Zeichen seiner theoretischen Anpassung: "Die kommunistische Partei muß die erste Verkörperung des Reichs der Freiheit sein; in ihr soll zu-

---

(12) Lukács, Taktik und Ethik, in: Politische Aufsätze I, 1918-1920, Darmstadt und Neuwied, 1975, S. 50. Vgl. ebd., in den Aufsätzen "Die moralische Grundlage des Kommunismus", S. 85ff und "Was bedeutet revolutionäres Handeln?", S. 102f. Zu dieser Zeit macht sich Lukács zum deutlichen Apologeten des Leninismus und nähert sich an jene Art Pragmatismus, Utilitarismus bezüglich der zivilen Freiheiten an, die er sogar nach der alten Maxime "Der Zweck heiligt die Mittel" beurteilt. Diesen Maßstab wendet er auch häufig offensichtlich an, wenn er die Demokratie, die Pressefreiheit und andere "kulturelle und zivilisatorische Werte" kritisiert; vgl. ebd. S. 28, 45, 52f, 154ff.

erst der Geist der Brüderlichkeit, der wahren Solidarität, der Opferwilligkeit und Opferfähigkeit herrschen" (13). Daß sich Menschen heute schon verhalten sollen, als ob sie im Reich der Freiheit, der klassenlosen Gesellschaft wären, also ohne daß die minimalen gesellschaftlichen Bedingungen dazu objektiv vorhanden sind, erscheint mir keinesfalls weniger rigoristisch als die von Lukács vorgeworfenen Kantschen moralischen Forderungen. Solche ethischen Ansprüche können nur den Charakter regulativer Vorstellungen, leitender Werte enthalten; dadurch gerät sein Gedanke unvermeidlich in die klassische Sackgasse: in jene von ihm selbst kurz davor in "Geschichte und Klassenbewußtsein" kritisierte undialektische Abstraktion von Sein und Sollen.

Ganz verschiedene Konsequenzen ruft die sich in eigener Laufbahn bewegende Fragestellung Blochs hervor. Ihre für den Marxismus erneuernde Wirksamkeit erweist sich in dem Maße, wie sie auch in der Form einer theoretischen Brücke zwischen zwei Traditionen funktionieren kann: zwischen dem bürgerlichen ethischen und politischen Geist der Moderne in seinen Hauptlinien auf der einen und der indessen auch breit etablierten marxistischen Weltanschauung auf der anderen Seite.

---

(13) Lukács, ebd., S. 226. Agnes Hellers kritische Bilanz der ethischen Versuche Lukács' lautet: "It was Lukács who ... synthesized all the issues concerning "Marxist ethics" in his studies between 1919 - 1922. His references to "historical necessity" or "class interest" expressed only what was consensual in the marxist discourse of his days (...) For Lukács, the proletariat had a moral mission, and so did the communist party. They had to embody ... all values they were supposed to realize in the future (...) Lukács deified the proletariat and the communist party. While Marx insisted, that the proletariat will perform its historical role because it is completely dehumanized, therefore it is compelled to do it by internal constraint (Not), Lukács emphasized just the contrary: the proletariat and the communist party should be morally above humankind in order to adequately perform their historical role." Heller, The legacy of Marxian ethics today, in: Praxis International, Vol. 1, Nr. 4, 1982, S. 358f.

1. Blochs These des kulturellen Erbes für den Sozialismus

Die Idee eines kulturellen Erbes für die sozialistische Bewegung durchzieht das Werk Blochs. Sie manifestiert sich in vielen seiner Schriften, in verschiedenen Perioden seiner intellektuellen Produktion. Man erinnert sich an seine Polemik gegen Lukács bezüglich des Expressionismus, das Interesse an den ideologischen Ungleichzeitigkeiten um der Faschismuskritik willen in "Erbschaft dieser Zeit", seine Verteidigung der Utopien gegen ihre Geringschätzung durch die vulgärmarxistische Orthodoxie, die Hervorhebung der Fruchtbarkeit der Hegelschen Philosophie und des deutschen Idealismus für die marxistische Theorie; sie sind wohlbekannte Beispiele einer überzeugten Haltung von Sorge und Aufmerksamkeit in bezug auf die mögliche Geltung der geistigen Schöpfungen anderer Epochen, und zwar nicht aus Verehrung für das Klassische, sondern eben wegen einer besseren Zukunft. Dieses häufige Thema des Blochschen Gedankens scheint mir in seinem breiten, umfassenden Charakter am deutlichsten im Spätwerk "Naturrecht und menschliche Würde" systematisiert zu sein, wo es sich in einer neuen, sozialistisch orientierten Auslegung großer Traditionen der Moderne niederschlägt.

Schon im Vorwort äußert Bloch sein Erstaunen darüber, daß die sozialistische Theorie - die eigentlich im Marxschen Werke eine tiefe und echte humanistische Dimension enthält - viel weniger zu sagen hat über Menschenrechte, politische Freiheiten und dergleichen als der Liberalismus, ja sogar oft eine Ablehnung des Naturrechts überhaupt ausdrückt. Er behauptet kategorisch: " Die Etablierung des aufrechten Gangs ... ist ein Postulat aus dem Naturrecht" (14). Seine Absicht, die marxisti-

(14) NRMW, S. 12.

sche Theorie der Revolution und der Emanzipation des Menschen mit Elementen von Theorien der menschlichen Würde, der Menschenrechte der Moderne zu verschmelzen, ist von Anfang an deutlich: Der Mensch wird kein wahres Leben, kein gerechtes Dasein haben, solange er ökonomisch und sozial abhängig, unterdrückt ist; wird aber nie wirklich sozial-ökonomisch befreit ohne zivile und politische Freiheiten: "Keine wirkliche Installierung der Menschenrechte ohne Ende der Ausbeutung, kein wirkliches Ende der Ausbeutung ohne Installierung der Menschenrechte." (15)
Dieselbe Intention zeigt sich bei Bloch auch in einer anderen Deutung, nämlich durch das Herausarbeiten der Parallele zwischen Erbe der Sozialutopien und Erbe des Naturrechts: Die Sozialutopien bezwecken das menschliche Glück auf dieser Welt, das Naturrecht die menschliche Würde. Dementsprechend folgt darauf: Keine Würde ohne Ende der Not (des materiellen Zwangs, der ökonomischen Unsicherheit und Abhängigkeit); kein Glück ohne Ende der Herrschaft (der repressiven Verhältnisse, der Machtbeziehungen).

Blochs großes Leitmotiv hier ist die Idee einer Kontinuität der bürgerlichen und der sozialistischen Revolution: Die letztere wäre eine Vertiefung der ersteren, mehr die Verwirklichung mancher Ideale der aufsteigenden Ideologie des Bürgertums, die wegen des kapitalistischen Wesens der bürgerlichen (bourgeoisen) Gesellschaftsordnung notwendigerweise verdrängt werden mußten. Diese These drückt Bloch wortwörtlich an anderer Stelle aus: "Die französische Revolution war in ihrem unmittelbaren Inhalt immer noch mehr bürgerlich als Revolution, aber sie war in ihrem perspektivischen Inhalt immer noch mehr Revolution als bürgerlich: das hält

---

(15) Ibid., S. 13.

sie dem Marxismus nahe." (16). Aus diesem Gedanken heraus ist ihm das Urteil Horkheimers in "Egoismus und Freiheitsbewegung" einseitig: die Behauptung, bürgerliche Revolution sei bloß Ressentiment gegen Epikureismus des Adels, "glückfeindliches Ethos", Moralismus mit rationalistischer Maske, also Repression hinter dem Schein von Befreiung wird von Bloch als ahistorische Kritik zurückgewiesen, die auch eine Enthistorisierung der gegenwärtigen sozialistischen Revolutionen hervorbringt. Gegen derartige Vorwürfe sieht er sich gezwungen, die Ideologien des aufsteigenden Bürgertums als Träger fortschrittlicher, emanzipatorischer Ideen und Vorstellungen in Schutz zu nehmen: "Es ist aber nicht überflüssig zu betonen, daß auch die Ideologien, solange sie Revolutionen waren, Wohlverwandte im menschlichen Identifizierungskampf sind und nicht eben nur museale. Sie haben zwar enorme Mengen falschen Bewußtseins in sich ... Dennoch sind sie voller Antizipationen, und der Schuß des revolutionären Enthusiasmus ging allemal über das bloße Klassenziel hinaus." (17) Sucht man eine klarere positive Formulierung für denselben Gehalt, dann läßt sich die Aussage festhalten, daß erst in einer klassenlosen Gesellschaft - die nur infolge der sozialistischen Revolution zustande kommen kann - die humanistischen Ansprüche der großen bürgerlichen Theoretiker keine Illusionen mehr bleiben werden. Weit davon entfernt, die ethischen und politischen Theorien der Neuzeit als irrelevante für das Neue zu verachten, gilt es, sie über ihre historischen Begrenztheiten hinaus in ihrer möglichen Validität für die Gegenwart zu würdigen.

---

(16) Bloch, "Freiheit, ihre Schichtung und ihr Verhältnis zur Wahrheit" (1956), in:Ph.A, S. 578.

(17) NRMW, S. 197.

Dieses Utopische versucht Bloch aufzudecken durch Bezugnahme auf die Hauptströmungen des neuzeitlichen Geistes:Naturrecht, Liberalismus, Aufklärung, Demokratietheorie. Bevor die Schlußfolgerungen Blochs dargelegt werden, möchte ich vorweg aber noch einige Bemerkungen über diese Traditionen voranstellen.

Die praktische Philosophie und die politische Theorie erlitten beide in der Neuzeit eine radikale Transformation. Man kann von einem tiefen Bruch mit der antiken Tradition sprechen und diese Einsicht zugrunde legen, um bestimmte Hauptzüge des Spezifikums des ethischen und politischen Geistes der Moderne besser zu verstehen. Schon im Ausgangspunkt, im Prinzip des Denkens hebt sich ein Gegensatz zwischen beiden Epochen heraus. Der antike politische Gedanke wurzelte im Glauben an den naturhaften Charakter der menschlichen Gemeinschaft: Nicht der Einzelne ist natürlich, sondern die Gesellschaft, nicht im isolierten Individuum liegen der Standpunkt und die Basis aller Überlegungen, sondern als Prämisse wird das Zusammenleben der Menschen in einem organisierten politischen Körper, im Staat angenommen. Daß die Geselligkeit ein natürliches, wesentliches, untrennbares Attribut des Humanum sei, das bedurfte keiner besonderen Erklärung.

Die Behauptung, daß der Mensch ein gesellschaftliches Tier ist, ein "zoon politikon" in den Worten des Aristoteles zu Beginn der "Politik", hatte eine doppelte Funktion: Zunächst die These der Verwirklichung des Menschen als Mitglied der Polis, dieser Gemeinschaft von Gleichen und Freien zu fundamentieren; andererseits aber auch den Ausschluß der Sklaven aus demselben Staat zu rechtfertigen. Diese besaßen keine Staatsbürgerschaft, waren folglich völlig rechtlose Wesen, keine

Menschen im engeren Sinne (18). In der Antike herrschte also die formale und materielle Ungleichheit. Die Anspruchslosigkeit der Sklaven in bezug auf alle Art von Anerkennung war juristisch kodifiziert, politisch herbeigezwungen und metaphysisch begründet. In dieser politischen Denkweise tritt der Staat, die Gemeinschaft der politisch Gleichberechtigten als Bedingung der Möglichkeit aller Praxis, der Freiheit, überhaupt der Entwicklung des menschlichen Wesens auf. Man ist weit vom modernen Verständnis des Zusammenlebens entfernt: Die neuzeitliche politische Philosophie bewertet es manchmal sogar als eine Art nötiges kleineres Übel, das eine Einschränkung der individuellen Freiheit, einen Verlust im Einzelnen als Totum bedeutet, während dasselbe Phänomen in der Antike und im Mittelalter als Bereicherung, Gewinn, Mehrsein für das einzelne Mitglied des Staates angesehen wurde.

Die antike (und auch die mittelalterliche) politische Theorie war eng mit Ethik und Moral verbunden. Ethik und Politik fielen unter dieselbe Kategorie 'Praxis', sie gehörten zum Bereich der Handlung der freien Menschen, d.h. der Angehörigen der Polis. Praxis im engen Sinne hatte also mit der Welt der Arbeit, mit Produktion und Technik (die zur Herstellung von Sachen, Gütern, ausschließlich in dieser letzteren Welt ihre Sphäre besaß) nicht einmal den Sinn gemeinsam. Obzwar sich Ethik und Politik als Handlungsbereiche der Freien auch von 'Theoreia' unterschieden, hatten sie jedoch eine unüberbrückbare Entfernung zum Reich der 'techné' und der 'poiesis' (19). Ein ganz anderer Sinn zeichnet

---

(18) Zu einer ausführlichen Diskussion dieses Punktes vgl. Umberto Cerroni, Marx und das moderne Recht, Frankfurt, 1974, S. 198ff.

(19) vgl. dazu Bloch, PH, Kap. 19, Bd. I, S. 291ff; auch Habermas, Theorie und Praxis, Frankfurt, 1980, S. 53-55.

die Tendenz aus, die sich mit Macchiavelli, F. Bacon und Thomas Morus abzubilden beginnt. Eine für die nachfolgende Sozialphilosophie strengere und folgenreichere gesellschaftstheoretische Grundlegung folgt aber laut Habermas erst bei Hobbes: "Die modernen Denker fragen nicht mehr wie die alten nach den sittlichen Verhältnissen des guten und vortrefflichen Lebens, sondern nach den tatsächlichen Bedingungen des Überlebens. Es geht unmittelbar um die Behauptung des physischen Lebens, um elementare Lebenserhaltung. Diese praktische Notwendigkeit, die technische Lösungen verlangt, steht am Beginn der modernen Sozialphilosophie. Im Unterschied zur ethischen Notwendigkeit der klassischen Politik verlangt sie keine theoretische Begründung der Tugenden und Gesetze in einer Ontologie der menschlichen Natur. War der theoretisch begründete Ausgangspunkt der Alten: wie die Menschen praktisch einer natürlichen Ordnung entsprechen können, so ist der praktisch vorgegebene Ausgangspunkt der Modernen: wie die Menschen drohende Naturübel technisch bewältigen können." (20). Hunger, Elend einerseits, Gewalt zwischen Menschen, schlimmstenfalls Krieg andererseits sind die als Übel typisch auftretenden Phänomene der Sozialphilosophie und der politischen Theorie der Neuzeit. Auf eine im Gedanken der Antike unauffindbare Weise ist die moderne Betrachtung des menschlichen Zusammenlebens stark vom Begriff der Selbsterhaltung bzw. der Erhaltung des Menschen als Gattung geprägt - was mit einer sich herausentwickelnden Verbürgerlichung des kulturellen und gesellschaftlichen Lebens im allgemeinen (im Gegensatz zum alten aristokratischen Müßiggang) in Verbindung steht, wie es Bloch übrigens bezüglich der arbeitsmoralischen Komponente des bürgerlichen Gedankens

---

(20) Habermas, ebd., S. 56f. Vgl. auch ebd. S. 62ff.

aufzeigt (21).

Auch das Menschenbild verändert sich, unter anderem in einem für die ethische und politische Reflexion entscheidenden Aspekt. Anstatt des alten Bilds des Menschen als schöpferisches Wesen, voll Fähigkeiten und Potenzen, die harmonisch und vielfältig entwickelt werden sollen, entsteht in der naturrechtlich-liberalen Tradition - von Locke bis Adam Smith, und noch auffälliger bei Bentham - die Auffassung des Menschenwesens, nach der es aus einem Ensemble von Begierden und Wünschen besteht. Ein so unersättliches Tier, das ständig nach Gewinn und Vorteil sucht, ist nach den Worten Macphersons eine Art "unendlicher Konsumer und Aneigner". Wie dieser Autor beschreibt, wird dementsprechend das antike, hohe Ideal der "Maximierung der individuellen Kräfte" durch die Maximierung der Nützlichkeiten und der Befriedigungen überhaupt, diese Hauptwerte des bürgerlichen Gedankenguts, ersetzt (22).

Die Bezogenheit auf das Nützliche begleitet und verstärkt tendenziell die Durchsetzung des Hauptzugs des Menschenbegriffs der Neuzeit: der Mensch als Individuum oder Person, dieser Maßstab der modernen in-

---

(21) Vgl. Bloch, PH, S. 296f.

(22) Diese ideengeschichtliche Entwicklung kommentiert Macpherson: "From Aristotle until the seventeenth century it was more usual to see the essence of man as purposeful activity, as exercise of one's energies in accordance with some rational purpose, than as the consumption of satisfactions. It was only with the emergence of the modern market society, which we may put as early as the seventeenth century in England, that this concept of man was narrowed and turned into almost its opposite. Man was still held to be essentially a purposive, rational creature, but the essence of rational behaviour was increasingly held to lie in unlimited individual appropriation, as a means of satisfying unlimited desire for utilities. Man became an infinite appropriator and a infinite desirer. From Locke to James Mill this concept of man became increasingly prevalent." C.B.Macpherson, Democratic Theory: Essays in retrieval, Oxford, 1973, S. 5.

dividualistischen Denkweise (23). Daneben wird der Menschenbegriff des neuzeitlichen Humanismus, gerade von Natur aus durch Gleichheit gekennzeichnet, konzipiert. Worin besteht diese Gleichheit und was setzt sie voraus? Da die ausführliche Antwort darauf die Materie kommender Diskussionen sein wird, beschränke ich mich jetzt darauf, sie vorläufig so festzuhalten: Es handelt sich in erster Linie um eine intelligible, denkbare Gleichheit, d.h. im Sinne des menschlichen Wesens oder seiner Persönlichkeit, eine also, die ihre Bedeutung in der "noumenalen" Sphäre, auf keinen Fall auf der Ebene der Erscheinungen hat. Die Menschen sind gleich als freie, autonome, vernünftige Wesen, kurz qua Individuen. Diese überwiegende Auffassung des Menschlichen enthält, wie Cerroni es unterstreicht, eine bestimmte Unterordnung des Leibs auf theoretischer Ebene, die mit der spezifisch kapitalistischen Alienation des Körpers zusammenhängt: in der Form des Tauschs der körperlichen, physischen Kraft gegen Lohn. Derartige Entfremdung wird in den moralischen und politischen Theorien

---

(23) Individuum und Eigentum sind kategoriale Grunds'ine der naturrechtlichen, humanistischen und liberalen Argumente. Sie verbinden sich eng miteinander: "Die Beziehung zum Besitzen, die für immer mehr Menschen die fundamental wichtige Beziehung geworden war ... wurde in die Natur des Individuums zurückinterpretiert. (...) Das menschliche Wesen ist Freiheit von der Abhängigkeit vom Willen anderer, und Freiheit ist Funktion des Eigentums. Die Gesellschaft wird zu einer Anzahl freier und gleicher Individuen, die zueinander in Beziehung stehen als Eigentümer ihrer eigenen Fähigkeiten und dessen, was sie durch deren Anwendung erwerben. Die Gesellschaft besteht aus Tauschbeziehungen zwischen Eigentümern. Der Staat wird zu einem kalkulierten Mittel zum Schutz dieses Eigentums und der Aufrechterhaltung einer geordneten Tauschbeziehung." C.B. Macpherson, Die politische Theorie des Besitzindividualismus, Frankfurt 1967, S. 15.

der Neuzeit nicht als etwas Immoralisches oder dem menschlichen Wesen Unwürdiges verurteilt, da der ganze Gedanke des Vertragsverhältnisses - der den "freien" Tausch zwischen Nicht-Eigentümern (oder Eigentümern der bloßen Ware Arbeitskraft) und Eigentümern aller anderen Arbeitsmittel begründet und normiert - der wesentlichen Autonomie der Person nicht widerspricht, eher sich ideologisch auf sie stützt. Das wird durch einen prägnanten Kommentar ausgedrückt. "Insofern der Körper der Seele gehört, ist er unveräußerlich; insofern er dagegen auch weiterhin etwas Passives, etwas der Substanz der Person Äußerliches (ein Ding im Eigentum eines Anderen) bleibt, ist er verfügbar. Wir finden hier die theoretische Grundlage der modernen Auffassung vom Eigentum des eigenen Körpers, von der Verfügbarkeit der eigenen praktisch-sinnlichen Tätigkeit, und das heißt in letzter Instanz die Grundlage der modernen Auffassung von der Verfügbarkeit der eigenen Tätigkeit für eine bestimmte Zeit: die Voraussetzung für das Ende der Sklaverei und zugleich die Voraussetzung für die volle Entfaltung der Lohnarbeit. (...) Eine Gleichsetzung der Menschen auf diese Ebene (der Seele, der Vernünftigkeit usw., L.B.) also bedeutet zwar eine Gleichstellung der individuellen Würde und der menschlichen Spiritualität, doch bedeutet sie gleichzeitig Begründung, Voraussetzung und damit Rechtfertigung der sinnlichen, wirklichen Ungleichheiten." (24)

Die obige Kritik trifft die klassische liberale Tradition völlig, und auch Philosophen wie Rousseau und Kant können diesem Vorwurf - wie unten gezeigt wird - nicht entgehen. Das ist eigentlich der Kern der Bemängelung, die am Gleichheitsverständnis der Moderne aus

---

(24) Cerroni, a.a.O., S. 225.

den verschiedenen sozialistischen Reihen geübt wird. Die Gleichheit der kapitalistischen Gesellschaft ist bloß formal, sie gilt für Wesenheiten, für das An-Sich-Seiende, nie aber in der Sinnenwelt, im Bereich des Materiellen. Sie ist die Gleichheit der Staatsbürgerschaft, also des gleichen Rechts für alle, die Gleichheit im Staat als juristisch-politische Abstraktion von der bürgerlichen (zivilen) Gesellschaft, keinesfalls eine Gleichheit in der letzteren. Diese Bedeutung von Gleichheit erscheint im allgemeinen naturrechtlich legitimiert. Demgemäß ist sie die einzige mit Freiheit kompatible in den meisten politischen Abhandlungen klassischer liberaler Prägung und in den sozialphilosophischen Theorien der Aufklärung. Sie erhebt eine Antinomie zwischen Freiheit und materieller Gleichheit, die noch heute im Zentrum politisch-ideologischer Polemik um die Vorteile und Nachteile der Liberal-Demokratie liegt (25).

Mit allen diesen und derartigen Einwänden war Bloch aber wahrscheinlich vertraut. Es setzt sich trotzdem für eine rekonstruktive Neuinterpretation vieler Grundbegriffe und Ideale dieser geistigen Traditionen ein. Seine Untersuchung bewegt sich in der Form der Suche nach dem Utopischen hin, dem noch geltenden im Naturrecht und in der Aufklärung, das so-

---

(25) Diese Antinomie faßt Cerroni folgendermaßen zusammen: "Freiheit bedeutet Autonomie und Individualität; Gleichheit dagegen Heteronomie und Gesellschaftlichkeit (...) Der Primat der Freiheit scheint auf den ersten Blick mit der Instanz der Gleichheit zusammenzustoßen und diese in der - untergeordneten - Instanz der "gleichen Freiheit" aufzulösen zu suchen, das heißt eben in der Sanktionierung der genannten Gleichstellung aller isoliert betrachteter Individuen. Eine Umkehrung des Verhältnisses von Freiheit und Gleichheit, das heißt ein Primat der Gleichheit, erscheint daher im allgemeinen als eine Beschränkung der Freiheit." Cerroni, a.a.O., S. 198.

zialistisch zu beerben wäre. Die Bemühung, dieses immense intellektuelle Material zu analysieren und zu beurteilen, beschränkt sich gewiß nicht nur auf "Naturrecht und menschliche Würde"; sie ist auch schon im letzten Teil vom Prinzip Hoffnung auffindbar. Hier findet man eine ausführliche Beschreibung verschiedener Wunschvorstellungen, Leitbilder, Werte, Ideale der Neuzeit, die sich auf die ontologische Voraussetzung der Unfertigkeit des Menschen stützt. Gemäß der Annahme, daß der Mensch und seine Welt ein Experiment sind, sieht er in dieser Offenheit den immer noch möglichen Boden zum Anderssein in Wechselbeziehung zu den Zielvorstellungen der aktuellen Geschichte. Unter alledem ist das Ideal vom Citoyen - das in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft auf die Erscheinung des Bourgeois reduziert wurde, dessen Versprechung sich zugleich ethisch-politisch keinesfalls in dieser historischen, klassenhaften Gestalt erschöpfen muß - besonders hervorzuheben. Blochs Position in diesem Punkt beruht direkt auf einem Argument Marx' im Aufsatz über die Judenfrage: der Citoyen ist die Vorstellung eines Mitglieds einer nicht-egoistischen Polis. Dieses Ideal schließt in sich nach wie vor eine utopische Dimension, nämlich in seiner Bedeutung einer herausfordernden Repräsentierung eines Besserseins, als Bild eines möglich höheren Menschen bzw. einer höheren Gestalt menschlicher Gesellschaft. In den Grundrechten, in den großen Parolen der bürgerlichen Revolution ist das Erbe für den Sozialismus zusammengefaßt: "Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, die versucht gewesene Orthopädie des aufrechten Gangs, des Männerstolzes, der Menschenwürde weisen über den bürgerlichen Horizont weit hinaus." (26) Die vielen Errungenschaften der modernen bürgerlichen Gesellschaft

---

(26) NRMW, S. 199f.

- Versammlungsfreiheit, Pressefreiheit, Koalitionsfreiheit, Sicherheit, "Widerstandsrecht gegen Ausbeutung und Unterdrückung", also Streikrecht u.a. - die können nicht einfach vom Standpunkt anscheinenden Strebens nach Klassenlosigkeit abgeschafft werden, und das mit um so mehr Gültigkeit, solange soziale Klassen bestehen bleiben. Nimmt man die Frage nach der Freiheit bei Marx, so ist die Rede darüber bei Bloch: "Die Freiheit ist bei ihm so wenig kritisiert, daß so umgekehrt dasjenige Menschenrecht ist, durch dessen Glanz und Menschlichkeit Marx das Privateigentum selbst kritisiert." (27). Er fährt noch verallgemeinernd fort: "Überall aber soll es das gleiche Banner der Menschenrechte sein, welches die Werktätigen als Widerstandsrecht in kapitalistischen Ländern erheben, welches sie in sozialistischen durch Aufbau des Sozialismus, Kritikrecht, ja Kritikpflicht in diesem Aufbau vorantragen." (28).

Die zitierten Stellen des Werks Blochs reichen, um seine Vertretung eines freiheitlichen, demokratischen Sozialismus zu belegen, ebenso wie die allgemeinen Punkte und Leitsätze zu einer möglichen Vermittlung von der Marxschen Theorie mit der geistig-kulturellen Tradition des Naturrechts und der Aufklärung anzugeben. Da das Blochsche Unternehmen mir im Prinzip unterstützenswert zu sein scheint, möchte ich aber noch einige Erwägungen zu seinen Ansichten hinzufügen, die zunächst in der Form einer Auseinandersetzung mit dem Gedanken repräsentativer Philosophen dieser Tradition ausgeführt und denen gegenüber anschließend gewisse Stellungnahmen Marxens vorgebracht werden. Diese Überlegungen erfolgen also in der Hoffnung, dem Vermittlungsprozeß durch die Klärung von theoretischen Schwierigkeiten dienen zu können. Zu diesem Zweck, ohne den Boden der ethischen und politischen Philosophie zu verlassen, werden Ideen von Locke,

(27) Ibid., S. 203.

(28) Ibid., S. 204.

Rousseau und Kant hier unter der Annahme privilegiert, daß es sich jeweilig um den Begründer des klassischen Liberalismus, den Verfasser des modernen Demokratiebegriffs und den Architekten des größten Systems von Ethik und Moralphilosophie der Neuzeit handelt.

2. Modernes Naturrecht und liberale Theorie am Beispiel der politischen Philosophie John Lockes.

Bevor der politische Gedanke Lockes - wie er in den bekannten "Zwei Abhandlungen über die Regierung" eingeordnet ist - in Betracht gezogen wird, finde ich sinnvoll, bestimmte Vorbemerkungen und Definitionen im Hinblick auf die Kennzeichnung von Naturrecht und Aufklärung vorzuschlagen.

Der italienische Philosoph und politische Denker Norberto Bobbio glaubt in einem seiner Werke, Naturrecht im allgemeinen als ein Ideensystem bestimmen zu können, in dem zwei grundlegende Voraussetzungen vorliegen: erstens, daß es neben dem positiven Recht ein Recht von Natur aus gibt; zweitens, daß dieses Naturrecht, dem faktischen, positiven überlegen ist (29). Diese Erklärung, wenn sie auch von einer anerkannten Autorität herstammt, kann m.E. noch in einigem ergänzt werden, besser gesagt: sie bedarf um des Ziels der hiesigen Diskussion willen einiger Differenzierungen.

Zunächst im Sinne der Unterscheidung zwischen antikem bzw. aristotelisch-scholastischem Naturrecht und modernem Naturrecht (das eigentlich allein als Gegenstand meines Interesses vorkommt). Bloch achtet darauf, wie im Mittelalter Gott als Subjekt der Gerechtigkeit, als oberster Richter auftritt - zu dem der Mensch bloß Objekt ist - in der Entsprechung zum Geist der streng hierar-

---

(29) Vgl. Norberto Bobbio, Da Hobbes a Marx, Napoli, 1971, S. 58.

chisch organisierten Ständegesellschaft (30). Im Gegensatz dazu ist die jusnaturalistische Naturauffassung der Neuzeit "au fond die Natur des beginnenden Unternehmers, nicht des Weisen. Sie ist bürgerlich-revolutionär, im Kampf gegen feudale Willkür, Unterdrückung und Unordnung. Das klassische Naturrecht ist die Ideologie der individuellen Wirtschaft und des kapitalistischen Warenverkehrs, als welcher Kalkulierbarkeit braucht, mithin formelle Gleichheit und Allgemeinheit des Gesetzes, statt des buntscheckigen Privilegienrechts aus dem Mittelalter. Derart leuchtete auch der Vertrag, das hauptsächliche Rechtsverhältnis zwischen Warenbesitzern, als Ursprung des Staats besonders ein, des Staats als eines bloßen Zweckverbands zur Garantie bürgerlicher Sicherheit." (31).

Die Bewertung Blochs verweist deutlich auf einen zentralen Aspekt der modernen naturrechtlichen Theorien: den Begriff des Vertrags, der auch der kategoriale Schlüssel zur Erläuterung der Funktionen und der Entstehung des Staates ist. Die Vorstellung eines Gesellschaftsvertrags ist ein stetiges theoretisches Element des Naturrechts, des liberalen und demokratischen Gedankens, gleichviel ob sie im Philosophieren die Rolle eines Faktums spielt, also mit Anspruch auf den Status historischer Erklärung, oder ob sie die Bedeutung einer bloß regulativen Leitidee bzw. eines normativen Faktors zur Rechtfertigung der Notwendigkeit des Staates besitzt. Gemäß der ersten Funktion des Begriffs des Sozialvertrags wird bei manchen Autoren von einem vorgesellschaftlichen Naturzustand im Unterschied zum sittlichen und politischen Zusammenleben nach und durch die Entstehung des Staates gesprochen.

---

(30) Vgl. Bloch, NRMW, S. 56f.

(31) Ibid., S. 69.

Das moderne Naturrecht ist, wie bereits erwähnt wurde, Formalrecht, sowohl im Sinne der formalen Gleichheit aller Individuen vor dem Gesetz als auch nach der Trennung von Moral und Recht. Das Naturrecht wird nicht vom Interesse am guten Leben oder von tugendhaften Inhalten geleitet. Die in ihm systematisierten Rechte regeln die menschlichen Handlungen nach ihrer Äußerlichkeit; es besteht ein Vorrang des Äußerlichen, des Zwanghaften, vor der innerlichen Bestimmung des Willens.

Es ist nicht so einfach, die Aufklärung vom Naturrecht systematisch zu differenzieren, da die kategoriale Grundlage, die Zielvorstellungen, die philosophischen Voraussetzungen usw. des letzteren auch in der ersteren kulturellen Bewegung anwesend sind. Die Historiker heben vorzüglich hierbei die Kritik am religiösen Aberglauben, an den feudalen Institutionen und am Absolutismus überhaupt hervor. Eine ihrer Dimensionen erscheint mir besonders wichtig zu betonen: das typisch rationalistische, vernunftkritische Verfahren, das - in Entsprechung zum optimistischen Glauben an den sittlichen Fortschritt in der Geschichte und an die Unvollendung bzw. Perfektibilität des Menschen - zu einer wesentlichen Entwicklung der Freiheit in der Gesellschaft beigetragen hat. Sei es auf der Ebene der Ethik oder der Politik, wurde das Verlangen nach rationaler Begründung und Legitimität vorrangig zum Kriterium des Handelns und der Entscheidung gemacht. Aufklärerisch im allgemeinen Sinne ist jedes theoretische Produkt, das immer mehr Freiheit fordert und dadurch zur Bewerkstelligung der Emanzipation der menschlichen Gattung bei-

trägt (32).

Nicht immer aber verband sich naturrechtliche Begrifflichkeit mit liberaler Ideologie. Dies gilt vor allem für die Anfänge der Neuzeit, als das Naturrecht die Sprache des Absolutismus noch logisch bekräftigte. Das wohlbekannteste Beispiel dazu verkörpert sich im Werk Hobbes', dessen Auffassung vom Staat und über den Ursprung der Gesellschaft in dem Maße interessant ist, hier kurz zu schildern, wie sie in auffälligem Kontrast zu den klassischen liberalen Thèsen steht. Ein pessimistisches Menschenbild - demgemäß der Mensch von Natur aus etwas Böses ist - ist der Ausgangspunkt seiner originellen Formulierung des häufigen naturrechtlichen Gegensatzes zwischen Naturzustand und gesellschaftlichem Zustand, deren Bedeutung eher auf einen Herrschaftsvertrag als einen Gesellschaftsvertrag (wie es in der liberalen Argumentation und später in der Demokratietheorie der Fall ist) hinzielt. Für Hobbes bildet die zwischenmenschliche Gewalt, in extremis der Krieg, das größte Übel. Dieses natürliche Übel charakterisiert durchaus die vorgesellschaftliche Zeit oder den Naturzustand des Menschen, der dementsprechend eine "Wolfzeit", nach seinem Leitspruch ein Zustand des Krieges aller gegen alle ist. Durch diesen Gedankengang existiert der Staat logischerweise, um dieses ursprüng-

---

(32) Wie folgende Behauptungen darauf aufmerksam machen: "Durch Kritik der Vernunft und Analyse der ... vorgegebenen geschichtlichen Lebensbedingungen sowie durch Rekonstruktionen der Faktoren, die zur Ausbildung der gegenwärtigen Verhältnisse geführt haben, glauben sie zeigen zu können, daß die menschliche Geschichte eine Geschichte der Freiheit und ihrer Unterdrückung ist und was zur Verwirklichung von mehr Freiheiten möglich und notwendig ist." W. Oelmüller, Was ist heute Aufklärung?, Düsseldorf, 1972, S. 34. Im Zusammenhang einer Bemerkung über die Parallelität zwischen Kant und Marx im aufklärerischen Sinne sagt derselbe Autor, für beide sei Aufklärung "Kritik der Vernunft und Kritik dessen, was sich im Namen der Vernunft glaubt, rechtfertigen zu können." ebd., S. 35.

liche Böse zu bekämpfen. Die politische Gesellschaft ist der Selbsterhaltung bzw. der Erhaltung der Gattung wegen die Quelle eines möglichen sozialen Friedens, also eines Zusammenlebens in Sicherheit. Daraus leitet Hobbes eine inflexible Konsequenz ab: der Staat wird letzten Endes mit dem Souverän, mit dem Regierenden identifiziert, dem gegenüber alle Staatsbürger sich zu beugen verpflichtet sind. Alles kommt darauf an, daß die einzelnen Untertanen dieser einzigen und absoluten Gewalt gehorchen (33).
Kohärent mit dieser Forderung lehnt Hobbes jedes Widerstandsrecht prinzipiell ab; die einzige Situation, in der es legitim ist, einem Befehl des Souveräns nicht zu gehorchen, ist ein Ausnahmefall: wenn das Individuum in seinem Naturrecht zum Leben bedroht wird (34).

---

(33) Die historischen Gründe und Grenzen der politischen Theorie Hobbes' werden in der folgenden Kritik treffend aufgezeigt: "Hobbes' Theorie reflektiert der Sache nach die Struktur der einfachen Warenproduktion. Hobbes läßt die bürgerliche Gesellschaft und ihren Staat aus einem Vertrag hervorgehen, der auf dem Naturrecht auf Selbsterhaltung basiert. Die Hobbessche Philosophie ist mechanischer Materialismus, dessen Grundlage die Atomtheorie ist. (...) Atomismus heißt hier - um das Wort aus dem Griechischen ins Lateinische zu übersetzen - : Individualismus der Vertragstheorie. Wie die Natur wird auch die "atomistische Gesellschaft" von mechanischen Gesetzen beherrscht, die der Natur des Menschen, dem Grundsatz der Selbsterhaltung, entspringen. (...) Philosophie der Natur und Philosophie der bürgerlichen Gesellschaft sind mechanische Wissenschaft, die denselben Zweck verfolgen: die Perfektion der Herrschaft über die Natur, über die äußere und über die des Menschen." Eberhard Braun, Die naturrechtlichen Fundamente der klassischen politischen Ökonomie, in: Ernst Blochs Wirkung - Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag, Frankfurt, 1975, S. 400f.

(34) Vgl. dazu Bobbio, a.a.O., S. 61.

Wenn Hobbes im Grunde genommen als rechtfertigender Denker der absolutistischen Monarchie verstanden wird, kann Locke im Gegenpol zum ersteren aus dem Hintergrund der bürgerlichen Kämpfe für Toleranz und Freiheit auftreten und als Begründer der Tradition des Liberalismus angesehen werden. Auch aus biographischen Quellen ist die Verwandtschaft Lockes auf ideologischer und politischer Ebene mit dem Bürgertum genug nachgewiesen (35). Inwiefern sich dieser soziale und politische Umstand in seiner Philosophie niederschlägt, muß analytisch vermittels der Betrachtung bestimmter Momente der "Zwei Abhandlungen" dargestellt werden. Lockes theoretisches Medium sind die Kategorien und Verfahren des Naturrechts. Er argumentiert völlig innerhalb der Theorie des Gesellschaftsvertrags. Ihren Prämissen nach begreift er einen Naturzustand und einen Zustand der sittlich-politischen Gesellschaftlichkeit. Der Naturzustand ist für ihn eine Tatsache, die vor dem menschlichen Zusammenleben im Staat existierte. In dieser Phase lebten die Menschen nur vom Gesetz der Natur geregelt; außerdem war sie durch zweierlei Merkmale bestimmt: eine quasi absolute Freiheit, d.h. eine solche, die ein Reich der Willkür in Bezug auf sich und den eigenen Besitz zur Folge hat; auf der anderen Seite die Gleichheit aller Individuen. Seine eigene Definition des Naturzustandes lautet: "Es ist ein Zustand vollkommener Freiheit, innerhalb der Grenzen des Gesetzes der Natur ihre Handlungen zu regeln und über ihren Besitz und ihre Persönlichkeit so zu verfügen, wie es ihnen am besten scheint, ohne dabei je-

---

(35) Vgl. die allgemeine Einleitung von W. Euchner zu: John Locke, Zwei Abhandlungen über die Regierung, Hrsg. und eingeleitet von Walter Euchner, Frankfurt 1967.

manden um Erlaubnis zu bitten oder vom Willen eines anderen abhängig zu sein." (36) Im Satz Lockes ist besonders zu beachten: Die Menschen sind natürlich frei, sie können über sich selbst verfügen, wie sie wollen, aus ihrem Sein also alles tun, sofern es dem Gesetz der Natur nicht widerspricht, d.h. das Prinzip des Lebens gefährdet. Auf diesem Niveau ist noch nicht die Rede vom Eigentum. Kein Mensch hat mehr Macht als die anderen, keiner besitzt verhältnismäßig mehr Güter als der Rest der Menschen.

Das Gesetz der Natur - die einzige Einschränkung zum menschlichen Handeln und Tun - ist etwas Angeborenes. Für Locke ist der Mensch von Natur aus ein vernünftiges Wesen. Die Vernunft ist dieses Gesetz im Individuum, eine Art Bewußtsein des Gesetzes: "Im Naturzustand herrscht ein natürliches Gesetz, das jeden verpflichtet. Und die Vernunft, der dieses Gesetz entspricht, lehrt die Menschheit, wenn sie sie nur befragen will, daß niemand einen anderen ... an seinem Leben und Besitz seiner Gesundheit und Freiheit Schaden zufügen soll." (37). Das Gesetz der Natur ist die Erhaltung des Lebens, und zwar im doppelten Sinne: Selbsterhaltung und Erhaltung des Lebens der Anderen, d.h. der Gattung. Jeder Mensch hat also, außer dem Trieb oder Impuls, das Leben seines eigenen Körpers zu schützen, durch die Vernunft auch das Wissen von der Notwendigkeit, nicht gegen die Existenz seiner Mitmenschen vorzugehen.

Der vorgesellschaftliche Zustand Lockes ist nicht der radikale bellum omnia contra omnes Hobbes', jedoch auch kein idyllisch-friedliches Zeitalter. Der Gesetzes-

---

(36) Locke, Ibid., S. 201.

(37) Ibid, S. 202.

bruch ist in ihm durchaus möglich, weshalb häufig von Verbrechen und Bestrafen gesprochen wird. Im Verständnis Lockes erscheint der Krieg als etwas zu Vermeidendes; das Gesetz der Natur verlangt den Frieden. Jeder Rechtsbrecher ist jemand, der als im Kriege mit der Gattung überhaupt betrachtet werden soll. Da keiner eine besondere Macht hat, kann jeder in solchen Fällen Macht über den bösen Täter beanspruchen; jedes Individuum kann - der Vernunft bzw. dem fundamentalen Gesetz nach - in konkreten Situationen Richter sein: "Das Fehlen eines gemeinsamen, mit Autorität ausgestatteten Richters versetzt alle Menschen in einen Naturzustand: Gewalt ohne Recht, gegen die Person eines anderen gerichtet, erzeugt einen Kriegszustand, wobei es keine Rolle spielt, ob es einen gemeinsamen Richter gibt oder nicht." (38). Wie Locke es behauptet, entschieden sich die Menschen, sich in Gesellschaften zusammenzuschließen und den Naturzustand zu verlassen.
In Entsprechung dazu ist bei Locke eine Unterscheidung im Naturzustand implizit und latent. Er spricht mehrmals von einer Etappe vor der Entwicklung des Eigentums, vor der Erfindung des Geldes - in der keine Knappheit von Mitteln und Gütern herrschte - und von einer Etappe nachher, in der das Risiko der Depravierung des Menschen aus Mangel, Gewaltausübung und dergleichen ständig wächst. Dies aber macht einige Erörterungen über den Begriff des Eigentums nötig.

Der Ausgangspunkt der Erklärung und Rechtfertigung des Eigentums bei Locke ist ein entscheidender Glaube seiner Zeit, der immer mehr zu einer ideologischen Selbstverständlichkeit in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft wurde: die Welt oder die Natur ist dem [illegible] n-

(38) Ibid., S. 212; vgl. auch S. 206f.

schen zum Zweck seines Nutzens, seines Glücks zur Verfügung gestellt. Sie gehört niemandem insbesondere, wurde aber von Gott der ganzen Menschheit zur Aneignung und Ausnützung gemäß der Vernunft gegeben. Die Welt ist folglich eine Art Gemeineigentum der Gattung Mensch: "Alle Früchte, die sie (die Erde, L.B.) hervorbringt, und alle Tiere, die sie ernährt, gehören den Menschen gemeinsam ..." (39). Das Eigentum ist bei Locke mittelbar oder unmittelbar, direkt oder indirekt etwas Natürliches. In einem ersten Sinne ist es unmittelbar natürlich: als Eigentum an der eigenen, individuellen Person, am eigenen Körper, zum Benutzen, wie man kann und will, sofern dieser Gebrauch der natürlichen Freiheit des Menschen (Fall der Sklaverei) und der schon erwähnten Lebenserhaltung nicht widerspricht. Außerdem ist das Eigentum indirekt natürlich oder der menschlichen Natur gemäß, und zwar im Sinne des Eigentums an Gütern, an Sachen. Der Begriff der Arbeit ist der Schlüssel zur Rechtfertigung des zweiten Typus von Eigentum, in der Beschaffenheit einer Vermittlung mit der Forderung des Naturgesetzes, ja dem Naturrecht der Selbsterhaltung.

Es ist nicht überflüssig, daran zu erinnern, daß bei Locke ein Primat von Phänomenen ökonomischer Art als das größte Naturübel (im Unterschied zu Hobbes, der aufgrund seines Menschenbildes diejenigen politischer Art vorrangig machte) besteht, nämlich Not, Hunger, Elend. Lockes Deduktion des (liberalen) Staates setzt am Anfang solche Zustände bzw. den Zwang, sie zu bekämpfen, voraus oder betont, bloß anders formuliert, in welchem Maße es absolut unentbehrlich ist, das Gemeinwohl im materiellen Sinne, d.h. nach seiner Einsicht in dieses

---

(39) Ibid., S. 218.

Problem die Arbeit zu befördern. Die Arbeit wird als eine Ausdehnung des eigenen Körpers verstanden; Arbeit ist die Kraft und ihr Werk, also ihr Resultat. Die Arbeit ist bei Locke die Quelle des Eigentums an den Sachen und Gegenständen, die durch die eigenen Hände produziert werden (40). Die Bildung von Eigentum ist ein Naturrecht, wie es folgende Stelle der "Zweiten Abhandlung" beweist: "Obwohl die Dinge der Natur allen zur gemeinsamen Nutzung gegeben werden, lag dennoch die große Grundlage des Eigentums tief im Wesen des Menschen (weil er der Herr seiner selbst ist und Eigentümer seiner eigenen Person und ihrer Handlungen oder Arbeit (...) So war es die Arbeit, die zuerst ein Eigentumsrecht verlieh, wo immer der Mensch sie auf das Gemeingut verwenden wollte." (41). Die Aneignung bzw. Ausbeutung der Natur verfährt naturgemäß, und das zweifach.

---

(40) Siehe ebd. S. 219. Lockes naturrechtliche Deduktion des Eigentums und des Staates enthält die typische Arbeitskonzeption der liberal-kapitalistischen Zeit; dementsprechend legt er die Grundlage zur Arbeitswerttheorie von A. Smith und D. Ricardo, also die Basis der klassischen politischen Ökonomie. Siehe auch W. Euchners "Einleitung", ebd. S. 29; auch Habermas, Theorie und Praxis, S. 106. An den Zusammenhang zwischen Naturrecht und politischer Ökonomie anknüpfend weist E. Braun auf eine wichtige und oft unterschätzte Marxbezogenheit der Blochschen Philosophie, und zwar auf die Kritik der politischen Ökonomie: "Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie ist, insofern sie die klassische politische Ökonomie kritisiert, unmittelbar auch eine Kritik des Naturrechts. (...) Blochs Theorie des Naturrechts und des Erbes am Naturrecht bezieht sich so auch direkt auf das Kernstück der Marxschen Theorie, auf die Kritik der politischen Ökonomie. Das Naturrecht auf Arbeit, das naturrechtliche Fundament der klassischen politischen Ökonomie ... verwandelt sich in das historische Prinzip der klassenlosen Gesellschaft ..." E. Braun, a.a.O., S. 418f.

(41) Ibid., S. 229.

Zunächst im technisch-wissenschaftlichen Sinne, daß die Natur ihre Beherrschung genehmigt, d.h. wenn ihre vom menschlichen Verstand entdeckten und zu menschlichen Zwecken durch die Technik auf die Arbeit bzw. die Produktion anzuwendenden Gesetze "beachtet" werden. Überdies im ethischen Sinne, daß die einzige Einschränkung dazu dasjenige "Gesetz der Natur" ist, das sich in der menschlichen Vernunft niederläßt. Von Natur aus kann und soll man die Natur ausbeuten, soweit es mit einem wirklichen individuellen Nutzen und Gebrauchen zusammenhängt, denn es wird vorausgesetzt, daß die nützliche individuelle Aneignung Bedingung des Fortschritts aller, also letzten Endes der Schaffung des Gemeinwohlzustandes ist. "Dasselbe Gesetz der Natur, das uns auf diese Weise Eigentum gibt, begrenzt dieses Eigentum auch. Gott gibt uns reichlich allerlei zu genießen, I. Tim. 6, 17, sagt die durch die Erleuchtung bekräftigte Stimme der Vernunft. Aber wie weit hat er es uns gegeben? Es zu genießen. So viel, wie jemand zu irgendeinem Vorteil seines Lebens gebrauchen kann, bevor es verdirbt, darf er sich durch seine Arbeit zum Eigentum machen. Was darüber hinausgeht, ist mehr als sein Anteil und gehört anderen." (42). Daß individuelles Bereichern, ja Vermehrung des eigenen Vermögens die Basis des allgemeinen Guts, des gesellschaftlichen Fortschritts sei, das setzt sich über Lockes praktische Philosophie hinaus in den folgenden Jahrhunderten durch (besagen z.B. die bekannten Thesen Smiths, daß ein gemäßigter Egoismus gut ist, oder daß der unendliche Impuls nach Vermehrung einzelnen Reichtums bei individualistisch-konkurrierenden Privateigentümern im Grunde zum Gesamtinteres-

---

(42) Locke, Ibid., S. 220. Die glänzende Maxime des Privateigentums lautet: "daß jeder Mensch so viel haben sollte, wie er nutzen kann ...", ebd. S. 224. Das Kriterium des "guten Eigentums" verbreitete sich auch im "bon sens" der bürgerlichen Gesellschaft.

se der Gesellschaft beiträgt, im wesentlichen nicht dasselbe?) und bleibt heute immer noch (man denke z.B. an Milton Friedman und seine Schule) ein Grundsatz liberaler ideologischer Apologien des Konkurrenzkapitalismus.

Locke behauptet mehrmals die natürliche Freiheit des Menschen. Er hebt dieses Naturrecht hervor und wiederholt seine Erklärung, besonders, um die Verurteilung der Sklaverei einzuführen. Worin besteht die Freiheit des Menschen im Naturzustand oder die natürliche Freiheit des Menschen? "Die natürliche Freiheit des Menschen liegt darin, von jeder höheren Gewalt auf Erden frei zu sein, nicht dem Willen oder der gesetzgebenden Gewalt eines Menschen unterworfen zu sein, sondern lediglich das Gesetz der Natur zu seinem Rechtsgrundsatz zu erheben." (43) Diese Freiheit ist jedoch nicht unendlich: die Freiheit des Einzelnen ist von der Freiheit seines Mitmenschen begrenzt. Ein heute so wohlbekannter Gemeinplatz der ethischen und politischen Ideologien, ja des Alltagswissens der bürgerlichen Gesellschaft hat doch eine lange Vergangenheit von bürgerlich-liberalen Kämpfen gegen feudale Rechte und absolutistische Willkür (44). In ihrer essentiellen Bestimmung je-

---

(43) Ibid., S. 215.; auch S. 329.

(44) Was Locke anbelangt, ist seine Ablehnung der absoluten Monarchie deutlich: "Was beweist, daß die absolute Monarchie, die manche Menschen für die einzige Regierung der Welt halten, in Wahrheit mit bürgerlicher Gesellschaft unverträglich ist und überhaupt keinerlei Form von bürgerlicher Regierung sein kann. (...) Wo es also Menschen gibt, die keine solche Autorität besitzen, die sie zur Entscheidung ihrer Streitigkeiten anrufen könnten, befinden sich diese Menschen immer noch im Naturzustand. Und das gilt für jeden absoluten Fürsten gegenüber denjenigen, die unter seiner Herrschaft stehen." Ibid. S. 259.

doch reproduziert diese Freiheit das Grundverhältnis der bürgerlichen Gesellschaft: den Vertrag. Das bestimmt das Wesen der modernen Freiheit im Gegensatz zur Unfreiheit der Sklaverei oder mittelalterlichen Knechtschaft: jeder Mensch ist frei, um seine Arbeitskraft, seinen Körper zu veräußern; vom naturrechtlichen und liberalen Standpunkt aus gesehen ist der Vertrag das Verhältnis zwischen freien und gleichen Menschen, also der Natur des Menschen völlig adäquat (45). Eigentümer und Nicht-Eigentümer schließen sich als freie - d.h. autonom und vernünftig über sich selbst verfügende - und gleiche - d.h. als Besitzer von verschiedenen Waren (Lohn contra Arbeitskraft) - Menschen einen Vertrag ab. Das ist die Freiheit des Gesellschaftszustands: "Die Freiheit des Menschen in der Gesellschaft besteht darin, unter keiner anderen gesetzgebenden Gewalt zu stehen, als der, die durch Übereinkunft in dem Gemeinwesen eingesetzt worden ist, noch unter der Herrschaft eines Willens oder der Beschränkung eines Gesetzes zu stehen als lediglich derjenigen, die von der Legislative auf Grund des in sie gesetzten Vertrauens beschlos-

---

(45) Dieser Freiheitsbegriff wurde von Marx gewiß als großer Fortschritt in der menschlichen Geschichte anerkannt. Er redet aber auch kritisch-satirisch über die moderne Freiheit, wie Dahrendorf bemerkt: "Auch in der bürgerlichen Gesellschaft ist der Arbeiter frei. Niemand zwingt ihn, seine Ware, seine Arbeitskraft auf den Markt zu tragen und zu verkaufen. Entschließt er sich - frei - zu Hause zu bleiben, nun, dann verhungert er eben. Aber er hat die Freiheit der Wahl. - Man spürt die beißende Ironie und ihren Grund, die unerbittliche Feindschaft, die in solchen Argumentationen von Marx liegen. Für ihn heißt Freiheit etwas grundlegend Anderes. Sie ist die Freiheit der Wahl zwischen verschiedenen Tätigkeiten, die alle nur aus der Natur des wählenden Einzelnen, nicht aus irgendwelchen äußeren Zwecken ihren Antrieb erfahren - eine Freiheit, die nur besteht, weil es kein Verhungern mehr gibt." R. Dahrendorf, a.a.O., S. 98.

sen werden." (45)

Die Charakterisierung der zweiten Etappe des Naturzustands bei Locke erinnert an Hobbes Bestimmung des Naturzustandes überhaupt. Im Ursprung des Gesellschaftsvertrags liegt die individuelle Unsicherheit in bezug auf den Genuß des eigenen Vermögens. Während nun Hobbes die Herrschaftsdimension im Sozialvertrag betont - Herrschaftsvertrag zwischen den vielen Einzelnen und einem Souverän - akzentuiert Locke einen anderen Aspekt: Die Entstehung des Staates hat die Attribute der Spontaneität, des Konsenses - was an der zuletzt zitierten Stelle deutlich abzulesen ist daß der Zusammenschluß aller Individuen ein besseres Leben sichern könne. Dieser, das Merkmal der neuzeitlichen, liberalen Freiheit tragende, fundamentale Vertrag hat folgende Konsequenzen: das Ende der in jedem Individuum verankerten Gewalt zum Handeln ohne andere Maßstäbe als das Selbsterhaltungsprinzip und das Ende des Rechts aller Menschen, allein nach dem Gesetz der Natur Richter zu sein: "die Freiheit der Menschen unter einer Regierung bedeutet, unter einem feststehenden Gesetz zu leben, das für jeden dieser Gesellschaft Gültigkeit besitzt und von der legislativen Gewalt, die in ihr errichtet wurde, verabschiedet worden ist. Es ist eine Freiheit, mich in allen Angelegenheiten nach meinem eigenen Willen zu richten, wo jene Regel nichts vorschreibt, und nicht dem unbeständigen, ungewissen, unbekannten und willkürlichen Verlangen eines anderen unterworfen zu sein." (46).
Laut der obigen Definition bestehen im gesellschaftlichen Leben zwei Möglichkeiten zum Freisein bzw. frei zu han-

---

(45) Locke, Ibid., S. 215.

(46) Ibid., S. 215.

deln (im Gegensatz zum Naturzustand, in dem es nur eine, durch die Übereinstimmung mit dem Gesetz der Natur oder dem Gebot der Vernunft gibt): neben der reinen innerlichen Bestimmung oder der Selbstbestimmung des Subjekts im Handeln tritt eine zweite auf, diejenige des äußerlichen Zwangs oder der Regelung des Handelns durch die von der legislativen Gewalt gebilligten Gesetze, denen jedes Mitglied des Staates zu gehorchen verpflichtet ist. Demnach kann man von zwei Freiheitsräumen sprechen: Freiheit als Bestimmung des Willens in Übereinstimmung mit den Gesetzen der Gesellschaft, also Handlung innerhalb der Sphäre des Rechts, andererseits Freiheit als Handlung in einem Bereich des Erlaubten, in dem es kein anderes Gesetz als das von der Vernunft auferlegte gibt, d.h. Handlung innerhalb der Sphäre des Sittlichen, der Moral. Lockes Gedanken bewegen sich schon der modernen Trennung von Recht und Moral gemäß, mit der sich die bürgerlichen Unterscheidungen zwischen Staat und bürgerlicher (ziviler) Gesellschaft, Öffentlichem und Privatem artikulieren.

Die Verurteilung der Sklaverei, die Beschreibung der bürgerlichen Gesellschaft, die Erklärung des Ursprungs des Staats, in allen diesen Kapiteln der "zweiten Abhandlung" macht Locke klar, daß der Zweck des Staats oder der politischen Gesellschaft nichts anderes ist als die Erhaltung des Eigentums: "Das große und hauptsächliche Ziel, weshalb Menschen sich zu einem Staatswesen zusammenschließen und sich unter eine Regierung stellen, ist also die Erhaltung ihres Eigentums." (47) Aber nicht alle Menschen sind Eigentümer, darum sind für Locke Bürger, d.h. Mitgleid der politischen Gemeinschaft nur diejenigen Individuen, die Eigentümer

(47) Ibid., S. 283. Vgl. auch S. 255ff und S. 264.

(vor allem von Land) sind. Das ist es, was hinter der Argumentation steckt, die das Widerstandsrecht der Bürger gegen die schlechte Regierung der bürgerlichen Gesellschaft legitimiert: wenn der Herrscher oder der Regierende die Freiheit der Bürger beeinträchtigt (vor allem, was die Nutzung ihres Vermögens oder Eigentums angeht), verhält er sich diesen gegenüber wie der Mensch des Naturzustands. Diese Idee des Rechts zum Widerstand - abgesehen von den obengenannten bürgerlichen Akzidentien, also von Bedeutungen, die doch zeitbegrenzt sind - diese Idee scheint mir immer noch von großem emanzipatorischen Wert zu sein (48). Ihre Vernünftigkeit zeigt sich nach wie vor im sittlichen und politischen Sinn, solange es irgendeinen Typus staatlicher Macht mit Gewaltmonopol getrennt von den Mitgliedern der zivilen Gesellschaft gibt. Das Widerstandsrecht bleibt für sie in erster Linie die einfachste Gewähr gegen Machtübertreibung auf der Seite der Regierenden oder der Volksvertreter, gleichgültig, wie sich diese zu den Vertretenen verhalten: mit offensichtlich tyrannischer Arroganz oder mit der guten Überzeugung, daß sie das Richtige für die Massen wissen und tun.

---

(48) Daß das Aufstandsrecht von den meisten Lehrern des Naturrechts gebilligt wird, dies ist kein Zufall, sondern völlig logisch aus den Voraussetzungen der Theorie des Gesellschaftsvertrags abzuleiten. Das Naturrecht eröffnet in diesem Sinne den Weg zur Legitimation der Revolution: "So ist auch der contrat social ... durchaus rational, nämlich als Rechtsverhältnis zwischen freien Konkurrenten konstruiert. Indem der Staatsvertrag, wie jeder Geschäftspakt, bei einseitiger Nichterfüllung die Kündigung einschloß, legt er die Revolution juristisch frei." Bloch, NRMW, S. 217.

Jenseits der geschichtlich verdienstvollen Leistungen der Lockeschen politischen Philosophie und derjenigen theoretischen Elemente, die seine Zeit überbieten, muß man auch wertlose Momente für die Gegenwart (geschweige für die Zukunft) pointieren. Lockes naturrechtliche Begründung des Eigentums erweitert sich in eine Theorie der unbegrenzten Aneignung der Natur durch das unternehmende Individuum, deren Gefahren nach mehreren Etappen sorg- und bedenkenloser kapitalistischer Ausbeutung der Erde vielfältig bewußt werden. Daneben rechtfertigt er auch Klassenunterschiede als etwas Natürliches, und zwar wenn er versucht, Einwendungen gegen die nicht-besitzenden Menschen - auf beiden komplementären Ebenen - gelten zu lassen. Die ausgeschlossenen der Lockeschen "civil society" sind die Arbeiter und unbeschäftigten Armen überhaupt, die kein Recht auf den Status des Staatsbürgers haben (49). Die Deduktion des Privateigentums bzw. des liberalen Staates enthält nicht nur das rein Zeitimmanente und Veraltete, sondern auch

---

(49) Die Einstellung Lockes in bezug auf die unteren Klassen kritisiert Macpherson historisch und systematisch. Er zeigt - bezogen auf kleinere Schriften Lockes - wie dieser die armen Schichten verachtet, und mit dem moralischen Urteil, sie seien unfähig zu einem vernünftigen Leben, noch ethische Mittel für ihre Unterdrückung anbietet. Demnach unterscheide Locke zwischen "müßigen" und "arbeitenden" Armen und erkläre die Unfähigkeit beider zum sittlichen Handeln zweifach: Die müßigen Armen seien an ihrer Situation selbst schuld, da sie sich freiwillig erniedrigt hätten; die Arbeiter sind nur aufgrund ihrer unglücklichen Lage zur Sittlichkeit und zur politischen Mündigkeit unfähig, Neben dem ideologischen Verhältnis zum puritanischen Ethos fällt nach Macpherson die Position Lockes eindeutig mit den gängigen Meinungen des aufsteigenden liberalen Bürgertums zusammen. Vgl. Macpherson, Die politische Theorie des Besitzindividualismus, Frankfurt, 1967, S. 250ff.

den eklatanten Widerspruch, daß zwar alle Menschen von Natur aus gleich, aber einige (die Eigentümer) etwas vernünftiger als die anderen (die Nicht-Eigentümer) sind, wie Macpherson es scharfsinnig kritisiert: Gesetzt also, daß Akkumulation vernünftig und empfehlenswert sei, keine Überraschung, daß der Vernünftigere der Akkumulationsfähigere ist: "Nur weil Locke stets angenommen hatte, daß wirklich rationales Verhalten ein auf Akkumulation zielendes Verhalten sei, konnte er darauf kommen, daß, sobald Arbeit und Appropriation trennbar werden, wirkliche Rationalität eher auf seiten der Appropriation als der Arbeit liege." (50)

Lockes Sozialphilosophie und politische Gedanken haben in geschichtlicher Perspektive die Stärke und die Schwäche der klassischen liberalen Tradition im allgemeinen. Sie plädieren für Rationalität und Legitimität in politischen Entscheidungen, sie treten für eine mächtige gesetzgebende Gewalt ein, in der die Gesellschaft einen ihre Freiheit organisierenden Ausdruck haben soll, und für die Kontrolle der Regierung durch die dazu Berechtigten. Sie haben den Weg zur Teilnahme an den Fragen der politischen Macht beträchtlich breiter gemacht, dennoch war er nicht umfassend genug, um viele Schichten des Volkes in sich hineinzunehmen. Diese blieben noch lange Zeit ohne das Recht, ihre eigenen Interessen im politischen Spiel der liberalen bürgerlichen Gesellschaft vertreten zu sehen, bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, als die ersten Echos demokratischer Forderungen einige liberale Theoretiker sensibi-

---

(50) Ibid., S. 266; auch ebd. S. 268.

lisierten und beeinflußten (51). Die klassische liberale Verfassung der Grundrechte des Menschen - wie Locke sie exemplarisch verkörpert - können m.E. allein die aktuellen Forderungen nach Menschenrechten nicht erfüllen. Es gilt also, die Verifizierung im Sinne der Demokratie gedanklich fortzusetzen.

3. Die moderne Idee der Demokratie

Wenn man den Liberalismus und die moderne Demokratietheorie in ihren allgemeinen ethischen und politischen Merkmalen gegenüberstellt, kann man behaupten, um mit Bobbio zu reden, daß, während im ersteren eine Tendenz zur "Erweiterung der individuellen Selbstbestimmung" vorherrscht, in der letzteren sich eher die "Erweiterung der kollektiven Selbstbestimmung" verkörpert (52). Was die liberale Tradition betrifft, wurde bereits bemerkt, wie von Locke und Shaftesbury bis Smith und Bentham die individualistische Bereicherung und Konkurrenz, der Egoismus hochgeschätzte Werte sind. Am Beispiel der Re-

---

(51) Dazu Macpherson: "In England, the classic home of liberalism, democracy was feared, down to the middle of the nineteenth century and even later, by the most enlightened liberals, as being inconsistent with liberal society and the liberal state." Macpherson, Democratic Theory, Oxford, 1973, S. 162. Vgl. auch ebd. S. 173. Nach demselben Autor verkörpert J.S. Mill einen bedeutenden Bruch mit der klassischen liberal-utilitaristischen Tradition (von Locke zu Bentham und James Mill) im Sinne des Versuches, den Standpunkt des Individualismus mit den demokratischen Forderungen der breiten Massen zu versöhnen; vgl. ebd. S. 4ff und 31ff. Eine davon verschiedene Einschätzung der ideengeschichtlichen Wichtigkeit j.S. Mills vertritt W. Euchner, Egoismus und Gemeinwohl, Frankfurt, 1973, S. 38f.

(52) Vgl. Bobbio, a.a.O., S. 149.

flexion über die Freiheit läßt sich analog feststellen: der klassische Liberalismus setzt ein viel stärkeres Interesse daran, die Sphäre des Erlaubten oder nicht äußerlich Bestimmten, Geregelten zu schützen, möglichst weit aufrechtzuerhalten (was sich in bezug auf den Staat im üblichen Plädoyer für die Begrenzung seines Spielraums offenbarte). Anders im demokratischen Gedanken, in dem eben gerade einer Art Beschränkung der einzelnen Willkür bzw. dem Raum der äußerlichen, juristischen Regelung des Handelns und Tuns Vorrang gegeben wird (53). Der entscheidende Anstoß zu dieser politisch-theoretischen Position findet sich m.E. im Werke Rousseaus, und zwar großenteils durch seine Neugestaltung der Idee der Demokratie vermittels der Neubestimmung des Souveränitätsbegriffs und der Auffassung des allgemeinen Willens (volonté générale).
Rousseaus politischer Gedanke schließt in sich gewisse unübersehbare widerstreitende Züge, die viele Kommentatoren zu disparaten Interpretationen geführt haben. Dementsprechend wird manchmal von seiner konservativen Idealisierung vorkapitalistischer Zeiten, andererseits aber, aufgrund seiner eglitären Zweckorientierung am Volke, von ethischer und politischer Modernität, kraft bestimmter Formulierungen im politischen Hauptwerk, "Du Contrat social" von freiheitlicher Gesinnung, auf

---

(53) Einen ganz ähnlichen und dazu parallelen Gesichtspunkt diskutiert Habermas, wenn er auf die Differenzen zwischen den Verfassungen des nordamerikanischen und französischen Staates hinweist, die sich jeweils mehr nach klassisch liberalen oder nach demokratisch volksorientierten Prämissen und Werten richten: während die ethische Haltung Robespierres durch Fragen wie nach der Erzeugung einer tugendhaften Gesinnung im Volke typisch charakterisiert wird, manifestieren Paine und Jefferson eine Bevorzugung des "laissez-faire" hinsichtlich der ethischen und politischen Entwicklung der Bürger; vgl. Habermas, Theorie und Praxis, 1980, S. 110f.

der anderen Seite bezüglich derselben Momente von einer autoritären, diktatorischen Konzeption gesprochen. An einen Punkt können die verschiedensten Rousseaukritiker anknüpfen, nämlich an seine Beziehung zur naturrechtlichen Begrifflichkeit, wenn er auch in wichtigen Aspekten von dieser Tradition abweicht und damit originelle politische Perspektiven eröffnet.

Die klassische Problematik des neuzeitlichen Naturrechts zieht sich durch die Philosophie Rousseaus hindurch. Sein politisches und gesellschaftstheoretisches Hauptwerk heißt nicht ohne begriffsgeschichtliche Bedeutung "Du contrat social", wobei er sich in häufiger Auseinandersetzung mit Grotius, Pufendorf und Hobbes, auch mit Locke (unter dessen Einfluß Rousseau aber manchmal gerät) befindet. Wie die meisten Theoretiker des Naturrechts glaubt Rousseau an die natürliche Freiheit des Menschen. Die Freiheit ist für ihn unveräußerlich, sie gehört zum menschlichen Wesen, ist vom Individuum untrennbar und darf also von keinem Menschen beseitigt werden: "Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. (...) Une telle renonciation est incompatible avec la nature, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté." (54). In seiner Stellungnahme zum Phänomen der Sklaverei steigert sich dieser Glaube, denn drei Hauptthesen werden daraus abgeleitet. Zuerst die Behauptung, daß kein Mensch von Natur aus über Autorität bezüglich eines anderen verfügt. Daneben die Einsicht, daß die Gewalt kein Recht schafft. Die dritte äußert seine Überzeugung von der Rationalität des Vertragsverhältnisses: für Rousseau ist legitime Autorität eine Folge menschlicher Verträge und Konventionen.

---

(54) Jean-Jaques Rousseau, Du contrat social, in: "Oeuvres complètes III, Paris, 1964, S. 356.

Rousseau stellt in zwei Momenten seines Werkes verschiedene Interpretationen des Gesellschaftsvertrages und des Ursprungs des Staates dar. Es ist interessant zu bemerken, wie er in beiden Versionen dennoch dieselbe Bewertung des Naturzustandes bzw. des gesellschaftlichen Zustandes manifestiert das heißt, wie beiden verschiedenen Formulierungen eine einzige konstante Geschichtsphilosophie und dasselbe Menschenbild zugrunde liegen.
Die erste findet man im früheren Essay "Discours sur l'inégalité",wo die Rede von einer allmählichen Entwicklung der Menschen in Richtung des Staates, des Lebens in Gesellschaft ist. Die zweite ist die Perspektive des "contrat social", wo Rousseaus Argument sich an die traditionelle naturrechtliche Formel des freiwilligen Zusammenschlusses der einzelnen annähert.
Im "Discours" ist das Übergehen in das politische oder staatliche Leben nicht so jäh sozusagen, wie es beispielsweise bei Hobbes oder Locke der Fall ist. Der ursprüngliche Mensch nach Rousseau (in Entsprechung zur primitivsten Phase) ist der isolierte Wilde, der jagt und fischt und völlig vom Gesetz der Natur determiniert lebt. "Gesetz der Natur" aber bedeutet bei Rousseau nur die Ganzheit von Instinkten und Trieben, jedoch noch nicht die Vernunft - im Gegensatz zu anderen Theoretikern des Naturrechts. Vernunft ist in diesem Sinne nichts Angeborenes, sondern Erworbenes; sie hat mit Moral, Sittlichkeit, also mit Gesellschaftlichkeit zu tun. Rousseaus Ausgangspunkt ist mehr als die vorstaatliche Vorstellung der anderen Naturrechtslehrer, er beinhaltet eine Situation von radikaler Isoliertheit des Individuums (55).

---

(55) Rousseaus geschichtsphilosophische und gesellschaftskritische Absicht wird fälschlicherweise gängig als illusionäre Apologie einer "Rückkehr zur Natur" mißbilligt. Die Vorstellungen von ursprünglich isolierten Wilden überhaupt werden aber dem kritischen Urteil Marx' unterzogen: "Der einzelne und vereinzelte Jäger und Fischer,

Weil dieser Naturmensch ein vormoralisches Wesen ist, das in spontaner Einheit mit der natürlichen Ordnung lebt und folglich nichts wie Pflicht, Tugend oder Gewissen kennt, kann er weder als gut noch als böse angesehen werden. Der Wilde in seiner Isolierung lebt in einem Zustand absoluter Unschuld, friedlich und frei. Seine natürliche individuelle Freiheit hat den Sinn - in diesem thematischen Rahmen besonders deutlich - von Autonomie, Unabhängigkeit von anderen Menschen und allem, was dies implizieren kann. Die erste Etappe des Naturzustands ist eine des totalen Friedens, in den Anfängen der Menschheit lag keine Feindseligkeit. Die Existenz des Menschen verläuft nach dem positiven Affekt der Selbstliebe (amour-de-soi), Liebe zum eigenen Sein - was dem Trieb nach Erhaltung des Lebens bzw. dem Gesetz der Natur entspricht. Diesem Begriff der Selbstliebe setzt Rousseau den negativen Begriff der Selbstsuche oder des Egoismus (amour-propre) entgegen, der erst in der letzten Phase des Naturzustands auftritt und, viel

---

(55f) womit Smith und Ricardo beginnen, gehört zu den phantasielosen Einbildungen der 18.-Jahrhundert-Robinsonaden, die keineswegs, wie Kulturhistoriker sich einbilden, bloß einen Rückschlag gegen Überverfeinerung und Rückkehr zu einem mißverstandenen Naturleben ausdrücken. So wenig wie Rousseaus contrat social, der die von Natur independenten Subjekte durch Vertrag in Verhältnis und Verbindung bringt, auf solchem Naturalismus beruht. (...) Es ist vielmehr die Vorwegnahme der "bürgerlichen Gesellschaft", die seit dem 16. Jahrhundert sich vorbereitete und im 18. Riesenschritte zu ihrer Reife machte. In dieser Gesellschaft der freien Konkurrenz erscheint der Einzelne losgelöst von den Naturbanden usw., die ihn in früheren Geschichtsepochen zum Zubehör eines bestimmten, begrenzten menschlichen Konglomerats machen. Den Propheten des 18. Jahrhunderts... schwebt dieses Individuum des 18. Jahrhunderts (...) als Ideal vor, dessen Existenz eine vergangene sei. Nicht als ein historisches Resultat, sondern als Ausgangspunkt der Geschichte. Weil als das naturgemäße Individuum, angemessen ihrer Vorstellung von der menschlichen Natur, nicht als ein geschichtlich entstehendes, sondern von der Natur gesetztes." Marx, Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin, 1974, S. 227f. Vgl. im selben Sinne auch "Das Kapital", Bd. I, MEW, Bd. 23, Berlin 1969, S. 90ff.

wichtiger, das Leben in Gesellschaft nach seiner Ansicht wesentlich bestimmt (56). Das ist also das Kennzeichen der Rousseauschen Geschichtsauffassung: eine Entwicklung vom Guten ins Schlechte, ein langsamer Verlust der ursprünglichen Unschuld durch die Vergesellschaftung des Menschen. Die Wilden entwickelten sich durch Annäherungsprozesse zu Hirten. Diese Etappe malt Rousseau mit romantischen Worten, man könnte sagen, er verwendet eine Sprache voll von enthusiastischen Bildern nostalgischer Idealisierung. Dennoch enthält diese Evolution in die Geselligkeit die Wurzel des Verfalls. Hier beginnt die Verwandlung der natürlichen Selbstliebe in den negativen Affekt des Egoismus, parallel zum Verschwinden der ursprünglichen Selbständigkeit: Die Einsetzung der Arbeitsteilung ist auch der Anfang des Gebrauchs anderer Menschen. In dieser Etappe entsteht nach Rousseau das Eigentum, was er, wie die Philosophen des Naturrechts traditionellerweise auf die Arbeit zurückführt. Nun, im offenen Gegensatz zu dieser Tradition und zum Liberalismus überhaupt, versteht er das Privateigentum nicht als Naturrecht. Das wird deutlich im "Discours sur l'inégalité" bekundet (57). Aus diesem Prozeß geht am Ende ein Zustand der Aggression und der Gewalt hervor, der dem Begriff des Kriegszustands bei Hobbes ähnlich kommt. Seitdem ist das der fundamentale Charakter der menschlichen Gesellschaft, auch in ihrer modernen, bürgerlichen Gestalt:

---

(56) Für einen ausführlichen Kommentar über dieses Begriffspaar siehe Iring Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, Frankfurt, 1981, S. 65ff und 75ff.

(57) "le droit du propriété n'étant que de convention et d'institution humaine" (...) mais il n'en est pas de même des Dons essentiels de la nature, tels que la vie et la liberté ..." Rousseau, Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, in: Oevres Complètes III, Paris, 1964, S. 184; vgl. auch ebd. S. 164.

sie ist das Reich des Individualismus, des Egoismus, des Strebens nach Unabhängigkeit und individueller Macht, in dem jedoch die Menschen paradoxerweise verdammt sind zum Miteinanderleben in der Arbeit (58). In demselben Maße, in dem man die Geschichtsphilosophie Rousseaus als eine pessimistische Darstellung der unausgeglichenen Entwicklung der Zivilisation interpretieren kann - pessimistisch ist der Ton seines Urteils über den materiellen und technischen Fortschritt, mit dem eine moralische Perfektionierung nicht in Übereinstimmung steht - kann man einen gemäßigten Skeptizismus eben in bezug auf die Verbesserung des Menschen (vor allem in den schon bürgerlich organisierten Gesellschaften) feststellen (59). Trotz der

---

(58) Eben diesen Paradox der Geschichte versucht Marx hervorzuheben: "Erst in dem 18. Jahrhundert, in der "bürgerlichen Gesellschaft", treten die verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Zusammenhangs dem Einzelnen als bloßes Mittel für seine Privatzwecke entgegen, als äußerliche Notwendigkeit. Aber die Epoche, die diesen Standpunkt erzeugt, den des vereinzelten Einzelnen, ist grade die der bisher entwickeltsten gesellschaftlichen (allgemeinen von diesem Standpunkt aus) Verhältnisse. Der Mensch ist im wörtlichsten Sinn ein "zóon politikon", nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann. Die Produktion des vereinzelten Einzelnen außerhalb der Gesellschaft - eine Rarität, die einem durch Zufall in die Wildnis verschlagenen Zivilisierten wohl vorkommen kann, (...) - ist ein ebensolch Unding, als Sprechentwicklung ohne zusammen lebende und zusammen sprechende Individuen." K. Marx, Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin,1974, S. 228.

(59) "Les peuples ainsi que les hommes ne sont dociles que dans leur jeunesse, ils deviennent incorrigibles en vieillissant; quand une fois les costumes sont établies et les préjuges enracinés, c'est une entreprise dangereuse et vaine de vouloir les réformer..." Rousseau, Du contrat social, in:Oeuvres ComplètesIII, Paris, 1964, S. 385. Diese Ansicht kann nicht nur an anderen Stellen des "Discours sur l'inégalité" und des "contrat social" überprüft werden, sondern eben das ist auch der Sinn von Rousseaus Versuch, eine Verfassung für Korsika zu entwerfen: der noch optimistische Glaube an so eine sittlich-moralische Entwicklung des Menschen - und zwar leichter in noch nicht sozial-ökonomisch entwickelten Gesellschaften (wie z.B. Korsika zu seiner Zeit). Darüber vgl. Rousseau, Projet de Constitution pour la Corse, in:Oeuvres Complètes III, Paris, 1964, S.901-950.

zunehmenden Denaturierung, der die Menschen historisch unterworfen sind - und deren andere Seite ihre Verwandlung in Staatsbürger, in ein juristisch und moralisch bestimmtes Wesen veranschaulicht - ist bei Rousseau diese Verbesserung nicht ausgeschlossen. Er sieht sie als eine schwierige Aufgabe, aber immer noch möglich. Dazu zählen die Disziplinen der praktischen Vernunft, und eine unentbehrliche Rolle spielt die Erziehung. Die Schwierigkeiten und Hindernisse zur Etablierung eines gerechten und tugendhaften Zusammenlebens sieht er tief verankert im gesellschaftlichen Sein, und eben zu seiner Zeit im Bereich noch außerhalb der Bestimmungssphäre des Staates fällt, in der bürgerlichen Gesellschaft, wo die sich widersprechenden privaten Interessen und individuellen Bedürfnisse überwiegend sind, wo Kampf aller gegen alle, d.h. Konkurrenz, Kampf um Macht, Anerkennung, wo Ausbeutung und Unterdrückung andauernd herrschen (60). Der nostalgische Rousseau ist demnach ein klar sehender, antizipierender (im rigorosen Sinn der Blochschen Bestimmung dieses Wortes) Kritiker der sich zu seiner Zeit etablierenden bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Dem Wesen des Sozialvertrags nach - einem spontanen, gewollten Zusammenschluß - wurde die Freiheit aufbewahrt, ja daraus ergab sich bloß eine Freiheit anderer Qualität. Jetzt besteht Freiheit eben in einem Sieg über sich selbst,

---

(60) Diesen Sachverhalt versieht I. Fetscher mit erläuternden Anmerkungen, die den Sinn der Moralphilosophie Rousseaus widergeben: "Meine Macht findet an der Eigenmacht der anderen keine Grenze mehr, sondern bedient sich ihrer als bloßer Mittel. Hierbei ist notwendig die Befriedigung des einen mit der Nicht-Befriedigung vieler anderen verbunden. (...) Der Mensch des "amour-propre" kann nie zufrieden sein..." Fetscher, a.a.O., S. 72; und noch weiter: "Rousseaus Ethik will nicht das Sinnenglück als solches prohibieren, sondern lediglich die Gesinnung, welche innerhalb der Gesellschaft ohne Rücksicht aufs Ganze das je eigene materielle Wohl durchzusetzen sucht, und die Haltung, die das eigene materielle Wohl zum universellen Zweck und alle anderen Menschen zu bloßen Mitteln hierfür macht." Fetscher, ebd. S. 84.

über die ungemäßigten Triebe und Affekte durch Tugend und Achtung auf die gesellschaftlichen Gesetze. Hinsichtlich des angenommenen Anfangszustands (das isolierte Individuum) wird allerdings der Wille des Einzelnen eingeschränkt damit der Andere in seiner Freiheit nicht beeinträchtigt wird. Die sittliche Handlung bei Rousseau deutet schon die spätere Fragestellung Kants an: der Einzelne soll sich auf das Ganze beziehen und nicht umgekehrt, was nur möglich ist, wenn man auf die Sucht verzichtet, sein ausschließliches Interesse durchzusetzen. Tugend ist also Übereinstimmung des individuellen Willens mit dem Willen der Gemeinschaft, im streng politischen Sinne eine Adäquatio des Partikularwillens zum allgemeinen Willen. Die Verwandlung des Naturmenschen in Staatsbürger hat unbestreitbare Vorteile. "Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout." (61). Hier erscheint schon einer der Hauptbegriffe des politischen und ethischen Gedankens Rousseaus: die volonté générale ist eine hochmoralische Kategorie mit politischen Funktionen, ihr normatives Wesen zeigt sich in dem Maße, wie sie ein moralisches Ganzes, ein "corps moral et collectif" schafft, das vielmehr als die bloße Summe der individuellen Willen ist. Und im Sich-Unterordnenlassen oder im Einverständnis mit dem Gemeinwollen konkretisiert sich der moralische Akt, der jeden zum Mitglied des Staates macht. Die volonté générale ist zugleich Einschränkung und Gewinn, Verzicht auf den Gesichtspunkt des Besondern und Emporsteigen auf das Ni-

---

(61) Rousseau, Du Contrat social, in: Oeuvres Complètes, III, Paris, 1964, S. 361.

veau des Allgemeinen (62). Sie ist Wille zum allgemeinen Wohl (63). Die Bildung des Gemeinwillens gemäß der obigen Stelle des "contrat social" drückt auch die moderne Idee der Gleichberechtigung aller Menschen aus: Jeder gibt sich gleichermaßen dem Ganzen, d.h. dem Staat, und so gibt er sich niemandem insbesondere; kein Mensch besitzt mehr Rechte als ein anderer.

Der Sinn des Gesellschaftsvertrags bestimmt bei Rousseau, was ein Volk ist. Es handelt sich nicht um die rein quantitative Bevölkerung oder eine bloße "agrégation" von Individuen (eine noch von Willkür bestimmte Menge), sondern um eine freiwillige Assoziation von juristisch gemäßigten und moralisch mündigen Menschen, um das Ganze von Staatsbürgern, also den wahren Inhalt des Staates. Das ist für Rousseau - aber nur in dieser Bedeutung - der wirkliche Souverän eines Staates. Dadurch

---

(62) "Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité á tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possede. Pour ne pas se tromper dans ces compensations, il faut bien distinguer la liberté naturelle qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile qui es limitée par la volonté générale ..." Rousseau, du contrat social, ... S. 364f. Und an anderer Stelle: "La volonté constante de tous les membres de l'Etat est la volonté générale; c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres." Ibid., S. 440.

(63) Dazu Fetscher: "Die volonté générale ist der Wille einer Gemeinschaft, der sich auf die Selbsterhaltung und das Wohl dieser Gemeinschaft richtet, er kann daher auch nirgends anders gefunden werden, als "in" dieser Gemeinschaft." Fetscher, a.a.O., S. 127; und als Ergänzung: "Wenn also der Gemeinwille etwas für die Gemeinschaft (d.h. wirklich für alle) will, dann kann er nur etwas Gerechtes wollen und sein Wille ist ein Gesetz." Ibid., S. 140.

werden die naturrechtlichen und liberalen Traditionen umgekehrt und der politische Gedanke überhaupt revolutioniert, und zwar im Sinne des Volkes, der Demokratie. Regierung und Souverän werden scharf unterschieden bzw. getrennt. Souveränität ist lediglich die Ausübung des allgemeinen Willens; der Souverän kann nur ein "être collectif", ein allgemeines Wesen sein (64). Das Volk wird als Substrat der volonté générale begriffen, das Souveränitätsprinzip muß auf seiner Seite liegen. In dieser Einsicht steckt der Leitfaden zu allen Verfassungen, die nach Demokratie streben. Weil der fundamentale Wille des Lebens im Staat, in einer politischen Gesellschaft allgemein ist, kann die Souveränität weder alieniert (sich in einem zum Herrscher gewordenen Menschen konzentrieren) noch geteilt (da sie bloß den Willen der regierenden Teile ausdrücken würde) werden. "Qu'est-ce doue proprement qu'un acte de souverainité? Ce n'est pas une convention du supérieur avec l'inferieur, mais une convention du corps avec chacun de ses membres ..." (65).

---

(64) Siehe ibid., S. 368.

(65) Ibid., S. 374. Es ist wichtig zu unterstreichen, daß der Gemeinwille keine arithmetische Rechnung der mannigfaltigen Willen in der Gesellschaft ist - als solche ginge es eher um ein verallgemeinertes partikulares Wollen; der allgemeine Willen als Abstraktum aller Egoismen, privater Interessen und Antriebe bildet sich im Gegensatz zum privaten Willen - wenn auch alle Menschen das Recht haben, sich immer konkret zu dieser Bildung zu manifestieren: "Pour qu'une volonté soit générale il n'est pas toujours nécessaire qu'elle soit unanime, mais il est nécessaire que toutes les voix soient comptées; toute exclusion formelle rompt la généralité." Rousseau, ibid., S. 369 - Anmerkung.

Aus der bisherigen Darstellung erfolgt ein Begriff des Staates, der in mancher Hinsicht der Auffassung Lockes ähnelt - wenn auch Rousseaus Staatsbegriff bezweckt, völlig unabhängig vom Kriterium des Eigentums, also de facto und de jure die Ganzheit der vergesellschafteten Menschen in sein Wirkungsfeld aufzunehmen. Erst bei Rousseau erhält der Staat eine echte formale Unausgeschlossenheit, die scheinbare Gleichgültigkeit im Verhältnis zu allen seinen Bürgern. Der gerechte Staat, diese demokratische Grundordnung (Rousseau spricht im allgemeinen eher von Republik), bezieht notwendigerweise Freiheit und Gleichheit aufeinander: "Si l'on recherche en quoi consiste précisement le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout sistême de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objects principaux, la liberté, et l'égalité. La liberté, parce que toute dépendence particuliere est autant de force ôtée au corps de l'Etat; l'égalité, parce-que la liberté ne peut subsister sans elle." (66). Freiheit bedeutet eng politisch gesehen die Vertretung in der gesetzgebenden Gewalt; Gleichheit ist gewiß keine materielle, sie ist die formale oder juristische: Abwesenheit von Vorrechten, also Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz, da jeder (kraft des Sozialvertrags) sich gleichmäßig dem Universalen, d.h. dem Staat hingibt (67). Die politische Philosophie Rousseaus erfaßt den Staat wesentlich als Schutz des Individuums und seiner Person, um der Verteidigung der Freiheit willen. Dadurch unterscheidet sich Rousseau von Locke - der lieber den Staat mit dem Attribut des Wächters des Eigentums versieht - und um so mehr von Hobbes' Zwangsstaat (68). Hierin wird der Weg zur Korrektur des liberalen

---

(66) Ibid., S. 391.

(67) Vgl. ebd., S. 374, S. 391f, S. 431.

(68) Siehe Bloch, NRMW, S. 77; Habermas, Theorie und Praxis, S. 103; Fetscher, a.a.O., S. 103-109; Bobbio, a.a.O., S. 61.

Staates bereitet: vermittels der Einbeziehung des Faktors Gleichheit wird der Spielraum des Individuums zunehmend determinierter, damit die Freiheit der ganzen Gemeinschaft allmählich realer wird.
Wenn man jetzt Rousseaus Gedanken im Hinblick auf sein mögliches Verhältnis zum Sozialismus berücksichtigt, dann sind es genau diese egalitären Charakteristika, die eine Weiterführung der Freiheit denkbar machen; sie führen zwangsläufig zu der Frage nach der Möglichkeit einer Gleichheit, die über die bloß juristisch-politische hinausgeht, oder, anders ausgedrückt, zu der Frage nach einem sinnlich-materiellen Inhalt zu der bürgerlich immer noch formal, abstrakt gebliebenen Gleichheit (69). Die Fragestellung einer egalitären Freiheit ist aber nichts anderes als die nach der Möglichkeit der Verwirklichung der gesamten Person des Menschen: Feiheit zur vollen Entwicklung aller im Menschen veranlagten Attribute und Fähigkeiten.

4. Moral und Emanzipation

Die große systematische Zusammenfassung der verschiedenen Lehren praktischen Wissens der Moderne - der englischen Moralphilosophie, des Naturrechts, der liberalen politischen Philosophie und Demokratietheorie - leistete Kant. Eben deshalb enthält seine praktische Philosophie Züge aller dieser Quellen und läßt sich zugleich auf keine von ihnen zurückführen. Die Kantsche Philosophie verkörpert aber auch einen entscheidenden Bruch mit einigen dieser Traditionen - vor allem mit den englischen Moralisten (Hutscheson, Shaftesbury, Hume), deren empiristische Grundlegung der Ethik er seit seiner kritischen Umwandlung des philosophischen Gedankens endgültig ablehnt; und gewissermaßen mit der Schule des Natur-

(69) Siehe Galvano della Volpe, Rousseau und Marx, Neuwied, 1975, S. 63.

rechts,bei der er bestimmte theoretisch-dogmatische Grundvorstellungen ablehnt. Im allgemeinen kann man diese Entwicklung aber so auslegen, daß er ihre typisch neuzeitlich intellektuellen und kulturellen Fortschritte im Laufe des Geistes der Aufklärung zweifellos verstärkt, jedoch leider nicht, ohne gewisse politisch- theoretische Tribute an die antiaufklärerische Atmosphäre der Gesellschaft seiner Zeit gezahlt zu haben.

Das Kantsche System kann als Hochpunkt der neuzeitlichen Tendenz, das Recht von Moral und Ethik zu trennen, betrachtet werden. Die Rechtsphilosophie verselbständigt sich als theoretisches Gebiet mit spezifischem Gehalt und eigenem Kurs wird aber letzten Endes auf der Ethik gegründet, da der moralische Imperativ immer noch das Fundament der Gesetzgebung bzw. der rechtsmäßigen Handlung bleibt (70). Kants **Rechtslehre** beschäftigt sich mit dem "äußeren Zwang" (Gesetz) oder mit den Handlungen vom Standpunkt ihrer Äußerlichkeit; seine Moralphilosophie andererseits befaßt sich mit den "inneren Antrieben" der individuellen Handlung, d.h. mit Tugend als innerem Zwang oder Selbstgesetzgebung des Willens.

Kants Rechtsphilosophie tritt vielmehr für ein Vernunftrecht ein - d.h. ein auf Prinzipien a priori fundiertes und rein rationalistisch deduziertes Recht - als für ein Naturrecht - im theoretisch-methodologischen Sinn, wie diese Art Rechts- und Staatslehre in der Tradition vor ihm geführt wurde: Kant verweigert allen empirischen Elementen (Instinkten, Trieben, Affekten usw.) den Status von theoriebegründenden Fakto-

---

(70) Vgl. Kant, Metaphysik der Sitten, Hrgb. von K. Vorländer, Hamburg, 1966, S. 35 und S. 45.

ren. Er bewegt sich jedoch noch innerhalb der Logik des Vertragsbegriffes, vom Naturrecht wird die Vorstellung des Gesellschaftsvertrags entlehnt; sie erhält aber in seiner Philosophie eine ganz originelle Bedeutung und Funktion. Vom Kantschen Standpunkt aus ist es irrelevant, ob der Staat einen faktischen Anfang hat oder nicht, ebenso die historischen Erklärungen und Spekulationen in bezug auf den Gesellschaftsvertrag, vorausgesetzt, daß das Empirische unausreichend für die Deduktion der menschlichen Gesellschaft ist. Genauer gesagt: für Kant ist der ursprüngliche Vertrag in der Wurzel des Staates doch kein historisches Faktum, sondern bloß eine regulative Idee. Der Begriff des Sozialvertrags funktioniert als ein Kriterium, um den guten Staat vom ungerechten Staat zu unterscheiden (71).

Die praktische Philosophie Kants ist überhaupt vom Pathos der Aufklärung geprägt, und das heißt, sie wird vom Grundinteresse an der menschlichen Emanzipation durchaus bestimmt. Im Laufe seiner Entwicklung erfuhr sein Gedanke in entscheidenden Momenten Einflüsse von den skeptischen Philosophien Humes und Rousseaus, die jeweilig auf seinen monumentalen Versuch, die vom Erkenntnisinteresse geleitete und rein theoretisch orientierte menschliche Vernunft zu mäßigen - d.h. die Grenzen ihres spekulativen Gebrauchs und die Bedingungen der Möglichkeit einer produktiven Anwendung des aprioristischen Verstands in kognitiver, wissenschaftlicher Absicht darzustellen, wie es sich in der "Kritik der praktischen Vernunft" konkretisiert - , und auf seine Vorbehalte hinsichtlich der sittlichen Entwicklung

---

(71) Vgl. Bobbio, a.a.O., S. 154f; Zu einer Auseinandersetzung mit der Rechtsphilosophie Kants siehe Cerroni, a.a.O., S. 31ff und S. 43-47.

des Menschen wirkten. Nicht nur im Bereich der theoretischen Philosophie, der Erkenntnistheorie, sondern auch bezüglich der Konsequenzen ihrer theoretisch-methodologischen Haltung für das Verständnis der Praxis entfernt sich Kant von beiden. Humes moralischer Relativismus, der auf einer prinzipiellen Negation der Möglichkeit der Begründung von allgemeinen sittlichen, moralischen Assertionen basiert - ist für ihn unannehmbar; Rousseaus Zweifeln im Hinblick auf die ethische Konstitution der komplexen Gesellschaften stellt Kant einen kritischen Glauben an den Fortschritt in der Geschichte - und zwar, über den bloß technischen hinaus, als Fortschritt der Freiheit in der Gesellschaft gedacht - gegenüber (72).

Die Aufklärung intendierte, der Mensch könne sich emanzipieren, indem er in Freiheit und durch die Ausübung der Vernunft zu einem wirklichen Selbstbewußtsein gelangt. Ihre Strategie ist die Kritik: die Menschen werden zum kritischen Gebrauch ihres Intellekts aufgefordert. Kant übernimmt diese Forderung nach Rationalität radikal auf allen Ebenen seiner philosophischen Reflexion: Die Vernunft muß sich selbst kritisieren, sich von ihren illusorischen Machtvorstellungen über sich selbst befreien, was nichts anderes ist als ihre eigenen Grenzen, ihre Endlichkeit zu erkennen. Aufklärung, die Erhellungsstufe der menschlichen Emanzipation, ist überhaupt wie diese ein langsamer Prozeß, und noch wichtiger, ein individueller Prozeß. Laut der Kantschen bekannten Definition werden die einzelnen Subjekte aufgefordert, ihre Unmündigkeit - die für ihn rein

---

(72) Siehe "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", Werkausgabe, Bd. XI. Frankfurt, 1981, S. 33f. Der Fortschritt des Menschen als Gattung ist auch im ersten Postulat der reinen praktischen Vernunft (die Unsterblichkeit der Seele) mitenthalten; vgl. Kritik der praktischen Vernunft, Hamburg 1974, S. 140f.

subjektive Gründe hat- zu überwinden, und das heißt, daß sie sich vom Unvermögen, sich autonom, selbständig des Verstandes zu bedienen, befreien müssen. Kant wirft hier den Menschen eine schlechte "bequeme" Tendenz vor, sich immer von außen, von anderen in der Handlung leiten zu lassen, also ihre Unfähigkeit zur unabhängigen Bildung eines freien Willens (73). Sein Satz: "Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!" kann als zusammenfassende Maxime der Aufklärung betrachtet werden.

---

(73) Siehe Kant, Was ist Aufklärung?, Werkausgabe, Bd. XI, Frankfurt, 1981, S. 53. Der enge Zusammenhang zwischen individueller Freiheit und Verantwortlichkeit gestattet heute einen scharfsinnigen Blick auf das Verhältnis zwischen dem Versprochenen und dem Gewordenen in der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich zwischen den vielen Freiheitsgedanken des 17. und 18. Jahrhunderts und der Wirklichkeit der Freiheit, einen Blick, der auch festzustellen vermag, wie schmal die früher in den Theorien des Naturrechts und Liberalismus versprochene Freiheit tatsächlich ist. Adorno hat für diesen Sachverhalt treffliche Worte: "Je mehr Freiheit das Subjekt, und die Gemeinschaft der Subjekte, sich zuschreibt, desto größer seine Verantwortung, und vor ihr versagt es in einem bürgerlichen Leben, dessen Praxis nie dem Subjekt die ungeschmälerte Autonomie gewährte, die es ihm theoretisch zuschob." Adorno, a.a.O., S. 220. Die Spaltung Freiheit/Verantwortung, die eine stillschweigende historische Entwicklung ist, ist eine unentbehrliche Dimension der Ideologisierung der Freiheit: In der Struktur des repräsentativen Systems des bürgerlich-kapitalistischen Staates werden die Individuen immer mehr zur bequemen Entbehrung der Verantwortung in Sachen ihres Interesses gebracht - durch die faktisch geringe Beteiligung an Entscheidungen, durch die Entfernung/Entfremdung der realen Machtinstanzen im politischen Leben - was vom Bewußtsein davon nicht nur kaum begleitet wird, sondern von einem ideologisch gesteuerten Glauben an die gleichbleibende Permanenz der Freiheit bzw. an ihr fortwährendes Freisein (trotz alledem) gefördert wird. Natürlich muß die ideologische Verstärkung der Selbsttäuschung des Bewußtseins immer mehr vom ideologischen Betrug unterstützt werden, je mehr Unverantwortlichkeit und Unfreiheit empirisch feststellbar sind - vor allem in Krisenzeiten, in denen die Anarchie des Produktionssystems durchsichtig, ebenso wie die Versuchung des Bewußtwerdens größer wird.

Die Bedingung sine qua non des aufklärerischen Prozesses ist Freiheit. Welche Freiheit gemeint wird, beantwortet Kant selbst: es handelt sich um diejenige "von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen" (74). Freiheit außerdem ist die Bedingung der Möglichkeit der Moral und des sittlichen Handelns

---

(74) Ebd. S. 55. Kohärent mit der Trennung von Recht und Moral unterscheidet Kant - auch dem klassischen bürgerlichen Gedanken nach - zwischen Privatem und Öffentlichem. Nun gibt es hier ein wichtiges Detail: das Private ist nicht die liberale "Privazität", wie es heute ein vulgärer, bürgerlich-ideologisch bestimmter Alltagsverstand begreift, also eine Art kleines Reich der Beliebigkeit, das nicht unter Gesetz wäre. Für Kant im Gegenteil ist gerade der private Gebrauch der Vernunft von außen geregelt. Er hängt mit der Ausübung einer Funktion, Institution oder eines Amtes zusammen und wird demgemäß nicht vom moralischen Standpunkt, sondern vom juristischen, von den Normen und Gesetzen des Amtes bestimmt. Hier muß die Vernunft deutlich begrenzt, eingeschränkt sein. Der öffentliche Gebrauch, der frei sein muß, ist derjenige, "den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht." (ebd. S. 55). Auf diesem Niveau, kann man annehmen, herrscht eher die "innerliche Bestimmung", das Gesetz ist von moralischer Natur. Kant redet hier von der subjektiven, individuellen Seite aus, nicht betont wird aber die objektive, die des Könnens: daß es kein Hindernis zu diesem Gebrauch der Vernunft in der Öffentlichekit - und zwar politischer Art - gibt. Man kann sich andererseits fragen, inwieweit das Argument Kants nicht von vornherein zugleich für die prinzipielle Unfreiheit des Amtes eintritt. Mit einer Kant unangemessenen Absicht kann man auch fragen, ob dieses Argument statt im Sinne eines Auftrags "von oben" nicht im Sinne eines "von unten" gebraucht werden könnte - z.B. um die Abwählbarkeit schlechter Vertreter im Parlament zu rechtfertigen. Zur Kritik des Kantschen Dualismus Amt/Person vgl. Marcuse, Studie über Autorität und Familie, in: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt, 1969, S. 83ff.

überhaupt (75). Kants Philosophie ist in diesem Sinne hier von Interesse, weil sie auch eine Metaphysik der Freiheit ist. Seine Moralphilosophie insbesondere ist eine apriorische Untersuchung dieser Voraussetzung und des obersten, allgemeingültigen Prinzips, das allen Normen und ethischen Verhaltensweisen zugrunde liegt; kurz das Sittlichkeit überhaupt begründet. Dieses Gesetz des Sittlichen oder höchste moralische Prinzip versucht Kant durch ein von Anfang an formalistisches Verfahren aufzustellen: es wird unter Abstraktion von allen materiellen Elementen bzw. empirischen Inhalten des menschlichen Wollens gesucht, soll aber moralische Erfahrungen - also Freiheitskausalitätsverhältnisse in der Erscheinungswelt - formal ermöglichen, grundlegen und rechtfertigen. Nach der streng rationalistischen kritischen Philosophie ist das Gebiet der Moralität das-

---

(75) Siehe Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Hamburg 1974, Vorrede, S. 4. Die Freiheit ist Bedingung der Moralität überhaupt, als Bedingung des moralischen Gesetzes. Kant weist auf eine gegenseitige Beziehung zwischen Freiheit und Sittengesetz bzw. Vernunft hin: die erstere ist "ratio essendi" des zweiten, dieses aber, "ratio cognoscendi" jener. Erst hier, auf der Ebene der Moralität, erhält der Freiheitsbegriff eigentlich diese positive Bedeutung, die die negative, nach der Auflösung der "dritten Antinomie" in der "Kritik der reinen Vernunft" entstehende ergänzt und logisch vollendet. Dort zeigt Kant, wie Freiheit und Naturdeterminismus miteinander vereinbar sind: der Mensch, der als Sinneswesen in der Erscheinungswelt von Naturgesetzen determiniert wird, kann auch andererseits als intelligibles Wesen von dieser Unterwerfung unter den Naturmechanismus - der sowohl Phänomene äußerer wie innerer Natur regelt - frei sein, und zwar, wenn er sich von intelligiblen, übersinnlichen, d.h. vernünftigen, moralischen Beweggründen bestimmen läßt. Die Handlung in der Erscheinungswelt, aber von der Vernunft, vom moralischen Gesetz bestimmt, eröffnet Kausalitätsketten anderer Art, nämlich die der autonomen Bestimmung oder aus Freiheit. Hier in der "Kritik der praktischen Vernunft" zeigt er, wie die positiv bestimmte Freiheit wirkt, wie sie sich durch das Bewußtsein des moralischen Gesetzes verwirklichen kann.

jenige, in dem Gesetze der Vernunft, d.h. der Freiheit herrschen, nach denen etwas geschehen soll - im Unterschied zum Reich der Natur, wo etwas geschieht, weil es muß. Im ersteren wie im letzteren aber hat das Gesetz absolute Notwendigkeit. Die kritische Philosophie demonstriert, wie Naturphilosophie und Freiheitsphilosophie verträglich ist. Sie zeigt, gegen alle pessimistischen, skeptischen und zynischen Haltungen in der Praxis, daß Begriffe wie Tugend, gute Handlung usw. keine bloß nützlichen aber ungeneralisierbaren Wertvorstellungen sind, sondern einen berechtigten Anspruch nach Allgemeinheit in dem Maße besitzen, wie sie sich auf die Notwendigkeit des Sittengesetzes stützen. Und gegen die pragmatische, utilitaristische Gesinnung, für die eine gute Handlung diejenige ist, die gute Ergebnisse hervorbringt, sieht Kant das Kriterium des Sittlichen, Guten nicht in der Absicht oder im Erfolg des Handelns, sondern in der Form, in der Art und Weise der Bestimmung des Willens selbst. Die gute Handlung ist die vom guten Willen begleitete,ist seine Äußerung; der gute Wille aber ist völlig unabhängig von äußeren Zwecken, von sinnlich-empirischen Triebfedern, folglich von Nützlichkeit. Das Nützliche für Kant kann nur relativ gut sein.

Der gute Wille ist absolut, unbedingt gut, d.h. er ist an sich bereits gut. Als solcher ist er das höchste Gut: "Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." (76). Der moralische oder gute Wille ist der allein von der Vernunft a priori bestimmte oder, bloß anders ausgedrückt, der selbstbestimmte, aus der

---

(76) Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Hamburg 1965, S. 10.

reinen inneren Gesetzgebung des noumenalen Menschen, des menschlichen Intellekts entspringende. Der gute Wille kommt also dem freien Willen gleich. - Eine etwas unterschiedliche Formulierung desselben Gehalts stellt Kant in der "Kritik der praktischen Vernunft" dar. Das höchste Gut wird als notwendiger Gegenstand a priori der reinen praktischen Vernunft, als höchster Zweck des guten Willens angesehen. Der gute Wille könnte infolgedessen als Wille zum Guten verstanden werden. In der Definition des höchsten Gutes wird der Akzent jetzt auf die Einheit von Glückseligkeit und Sittlichkeit (Tugend) gelegt: die Tugend als absolute Bedingung, Kennzeichen des moralischen Verhaltens ist allein, was die Glückseligkeit würdig macht (77). Auf die eine oder andere Ausdrucksweise bleibt das höchste Gut für Kant subjektiv-individuell erreichbar. Es ist gewissermaßen jederzeit in konkreten Situationen oder Handlungen zu verwirklichen, da jeder Mensch sein Wollen vernünftig, prinzipiell moralisch bestimmen kann. Das höchste Gut ist kein dauerhafter Zustand, der auf ein für allemal etabliert würde; es gibt keine Garantie für die Verewigung des Guten, schon auf Grund der Natur des Menschen, seiner Zugehörigkeit zur Sinnenwelt. Das Kantsche Reich der Freiheit ist kein Jenseits, keine Außenwelt oder zukünftig gemeinsam aufzubauendes Regnum, sondern etwas in der Gegenwart von jedem Einzelnen ständig zu Realisierendes. Vom kollektiven Standpunkt betrachtet besteht es in einer langsamen unendlichen Annäherung an die allgemein absolute Freiheit der Vollkommenheit der Gattung.

---

(77) Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, Hamburg, 1974, S. 126ff.

Die Bestimmung des höchsten Gutes als notwendigen Gegenstands des vernünftigen, freien Willens, d.h. des Willens, der nach einem objektiven Prinzip der praktischen Vernunft handelt, erbittet eine genauere Bestimmung dieser Notwendigkeit, die auch eine Charakteristik des Prinzips, das die Handlung leitet, ist. Das oberste Prinzip der praktischen Vernunft, das moralische Gesetz, ist ein allgemeiner, notwendiger, d.h. auf alle Fälle und für alle Subjekte geltender Satz. Für Kant sind 'Wille' und 'praktische Vernunft' zwei Modi, um dasselbe menschliche Vermögen zu bezeichnen. Er selbst präzisiert den Charakter der Notwendigkeit des moralischen Gesetzes: es ist von praktischer Art (78); sie ist die Nötigung, die Verpflichtung des handelnden Subjekts durch die reine Vernunft (79). Das Sittengesetz hat die Notwendigkeit der Pflicht. Man kann demgemäß die Bestimmung des guten Willens nun mit anderen Worten ausdrücken: der Wille, der aus Pflicht handelt; nur die Handlungen aus gutem Willen oder aus Pflicht sind für Kant absolut gute Handlungen . Das moralische Gesetz drückt ein Gebot aus, es wird folglich nach der Form des Sollens, d.h. als Imperativ, und aufgrund der Unbedingtheit dieses Grundsatzes kategorisch formuliert. Dementsprechend lautet das oberste Prinzip der reinen praktischen Vernunft : " Handle nur nach derjenigen Maxime , durch die du zugleich wollen

---

(78) "Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d.i. als gut erkennt." Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Hamburg, 1965, S. 32.

(79) Kant verwendet 'praktische Notwendigkeit' und 'Pflicht' manchmal einfach als gleichbedeutende Begriffe; siehe ebd., S. 47 und 58. Der praktischen Notwendigkeit entspricht das Sollen, der theoretischen oder der Naturnotwendigkeit, das Müssen.

kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde." (80).

Der kategorische Imperativ weist auf die Richtung des empirischen menschlichen Handelns hin. Die Maximen (bloße subjektive Prinzipien der Handlung) hängen mit konkreten Situationen zusammen, sie werden aus der Erfahrung gewonnen. Um aber erstrebenswert, gut zu sein, sollen sie dem moralischen Gesetz gemäß sein. Der Einzelne soll also über den Standpunkt des egoistischen Interesses - ja sogar der Selbstliebe und der eigenen Glückseligkeit - hinausgehen, und sich selbst jederzeit als ein Gesetzgeber betrachten (81). Freilich ist die Glückseligkeit ein Gut für Kant, und die Selbsterhaltung gerade eine Pflicht (82); eben deshalb soll man

---

(80) Ibid., S. 42. Kant selbst formuliert den kategorischen Imperativ durch andere Varianten, je nach dem Aspekt desselben Gehalts, der hervorzuheben ist (die Allgemeinheit des Gesetzes, der absolute Zweck, die Autonomie), siehe ebd., S. 52, S. 57. Eine ausführliche Diskussion dieser Formel findet sich in H.J. Paton, Der kategorische Imperativ. Berlin, 1962, S. 156ff.

(81) "Vor allem muß der gute Mensch das Prinzip des Eigennutzes als einzigen Leitfaden für sein Verhalten aufgeben und es einem weiteren unpersönlichen und unparteiischen Prinzip unterordnen - dem Prinzip, vernünftig und objektiv zu handeln, oder, wie Kant es faßt, nach einem Gesetz zu handeln, das für alle vernünftigen Wesen gültig ist." Paton, ibid., S. 187. Das Einverständnis Kants mit der Ethik Rousseaus am Beispiel der Notwendigkeit, den Gesichtspunkt der rein subjektiven Zufriedenheit als bevorzugtes Prinzip der menschlichen Praxis abzulehnen, scheint mir außer einer Kritik des Epikureismus allerdings auch eine klare Abweichung vom naturrechtlich liberalen Individualismus zu sein.

(82) Vgl. Kant, Grundlegung, S. 15ff. Eigentlich verbindet sich Glückseligkeit mit Moralität für Kant im höchsten Gut; nach der Auflösung dieser Antinomie der reinen praktischen Vernunft erscheint ein Primat des Sittlichen vor der Glückseligkeit deutlich; siehe Kritik der praktischen Vernunft, S. 130ff. Nach dieser Proportion bekommt die Moral ihren Sinn: "Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen." ebd., S. 149.

die Erhaltung des Lebens des Anderen in der Erwägung des Handelns einschließen. Dem kategorischen Imperativ nach soll jeder Handelnde nach der Möglichkeit und Verdienstlichkeit der Verallgemeinerung seiner Maxime fragen. Pflicht gegenüber mir selbst und Pflicht gegenüber meinem Mitmenschen ergänzen sich notwendigerweise, sie bilden gegenseitige Abhängigkeiten. Das setzt voraus, daß ich den Anderen als meinen Gleichen anerkenne. Diese Gleichheit der Menschen macht eine andere Formulierung des obersten moralischen Gesetzes verständlich: "Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." (83). Zwecke überhaupt sind Gründe hypothetischer Imperative, der Mensch aber ist ein absoluter Zweck, ein Zweck an sich selbst, kann folglich nicht von Neigungen abhängig sein, sondern wird dem Subjekt durch die reine Vernunft vorgegeben; als solcher wird dieser Zweck, die Menschheit eines Individuums zur Pflicht. Der absolute Wert des Menschseins, der Persönlichkeit jedes Einzelnen soll also nie auf ein Relativum reduziert, d.h. als Mittel zu ebenso relativen Zielen, zur Befriedigung bloß subjektiver Ansprüche benutzt werden. Der kategorische Imperativ Kants bietet die strengste Revindikation der menschlichen Würde, der Unantastbarkeit der Person in der neuzeitlichen Moralphilosophie dar.

Schon aufgrund dieser Formulierung des Sittengesetzes stellt sich Kant auf die Höhe eines der größten sittlichen Fortschritte des modernen Zeitalters: die Anerkennung der Gleichheit aller Menschen. Er nimmt damit an den Verdiensten aller intellektuellen Vorkämpfer der menschlichen Befreiung in der Neuzeit teil, die ent-

---

(83) Kant, Grundlegung, S. 52.

schieden für die Errichtung einer gerechteren - und das bedeutete zu seiner Zeit: bürgerlichen - Gesellschaft eintraten. Seine Moralphilosophie und Ethik überhaupt besitzen auf der anderen Seite aber auch ideengeschichtliche Grenzen, die ebenso Grenzen des allgemeinen Geistes dieser Entwicklung sind. Kants Personbegriff bleibt noch von der formalen Auffassung der Gleichheit gefangen. Er versetzt diesen Begriff vom juristischen Feld (nach seinem naturrechtlichen Ursprung) ins ethisch-moralische, und damit liefert er ihm seine tiefste und sublimste philosophische Rechtfertigung. Die Gleichheit aller Menschen ist die Gleichheit ihrer Person, ihrer Menschheit. Dies aber als ein an sich Seiendes ist etwas nur Intelligibles, Denkbares; die Gleichheit ist auf die noumenale Welt festgelegt und nur für diese notwendigerweise - aufgrund der theoretischen Voraussetzungen der Kantschen Transzendentalphilosophie überhaupt - beschränkt geltend. Sie bedeutet die Gleichheit der reinen Form, eine, die sich außerhalb der Sphäre der Erscheinungen einrichtet, also in radikaler Abstraktion aller sinnlichen, materiellen Faktoren. "Der Schwachpunkt dieses Kantschen Moralismus (...) liegt ... in einer Abstraktheit anderer Art ... Es handelt sich um die Abstraktheit, die im allgemeinen dem Begriff der ursprünglichen Wertinnerlichkeit oder ursprünglichen übergeschichtlichen Person innewohnt und im besonderen jenen Denkern eigen ist, die der Ansicht sind, daß das Individuum nur mittels einer außergeschichtlichen Wertinvestitur sich zur Person ausbildet. Demzufolge wird aber die menschliche Person samt ihrer Würde und den daraus entspringenden Rechten von der einzigen Wertallgemeinheit abgetrennt, die einer wahrhaftigen Personbildung fähig ist, nämlich von jener historischen

Wertallgemeinheit (...) Der Begriff einer außergeschichtlichen ursprünglichen Person kann sich daher nur mit dem Begriff eines privilegierten Individuums decken, das sein Privilegium dadurch bezieht, daß es ein von der Norm seiner Gattung abstrahierendes, sich von ihr trennendes und folglich abnormes Individuum ist." (84)

Die Verherrlichung einer überzeitlichen Identität des Menschen kommt dem Geständnis einer klassisch metaphysischen Vorstellung gleich: der Annahme einer subsistierenden menschlichen Natur. Die übersinnliche Würde des Menschen zu verehren, bringt auch kompromittierende Folgen bereits innerhalb der Kantschen ethischen Argumentation hervor. Eine von diesen ist die Feststellung einer Herabwürdigung der Arbeit bzw. des Arbeiters bei Kant. Dieser Affirmation liegt der Unterschied zwischen relativem und absolutem Gut zugrunde. Kant behauptet: was einen Preis hat, das hat keine Würde und umgekehrt. Was sich auf Bedürfnisse, Triebe, Neigung, kurz auf sinnlich-materielles bezieht, das hat nur Preis, also relativen Wert; Was Bedingung zum Zweck an sich (Menschheit, Person) ist, das hat Würde. (Diese Bedingung ist Moralität: die gute Handlung oder der gute Wille ist ein unbezahlbares Gut, so etwas hat keinen Tauschwert). Dementsprechend hat die Arbeit für Kant bloß Marktpreis,

---

(84) Della Volpe, a.a.O., S. 50. In derselben Richtung denkt Bloch: "Erst Arbeit plus Rohstoff und Stoffgehalt erzeugt alle Werte; es gibt keine Werterzeugung ... durch isolierte Subjektseite ohne hereinwirkende Wertmaterien (...) Das Bedürfnis des Willens erweckt erst das Potential der außerhalb des Willens befindlichen Güter und Werte, so wie erst die auf die Bedürfnisbefriedigung gerichtete Arbeit den objektiven Materialwert der bearbeiteten Stoffe und Sujets herausschlägt." Bloch, PH, S. 1568f.

aber keine Würde (85). Diesbezüglich, die Modernität Kants wegen der Parallelen seines Gedankens hier zu der Arbeitswerttheorie zu preisen, scheint mir unausreichend, vor allem, wenn man dies alles mit der genauso modernen, schädlichen politischen Konsequenz dieser Feststellung vergleicht. In einem anderen Kontext könnte die Behauptung Kants als Vorwurf gegen die ungerechte, unsittliche, unsoziale Ordnung ausgelegt werden: die Arbeit unter den bürgerlich-kapitalistischen Umständen - als eine ausgebeutete und entfremdete - ist alles andere als würdig. Die ideologische Folgerung ist die diskriminierende These - die auf dem Kriterium des Eigentums basiert - daß arbeitende Individuen aller Art zugleich Menschen und Sachen (Arbeitswaren), aber als Nichtbesitzer unselbständige Individuen sind; Bürger und Eigentümer überhaupt andererseits keine Sachen, also mehr Menschen infolge ihrer "Unabhängigkeit" sind. Den letzteren soll demgemäß auf dem Niveau der Staatsbürgerschaft, d.h. der politischen Rechte mehr Anerkennung gewährt werden. Die Ethik Kants fällt m.E. in solchen Punkten hinter den demokratischen Fortschritten in die orthodox liberale Position (wie oben am Beispiel der politischen Philosophie Lockes gezeigt wurde) zurück. Auf der Basis seiner grundlegenden Unterscheidung von Noumenon und Phänomenon gibt Kant eine geniale Lösung zur Legitimation der herrschenden Haltung gegenüber dem arbeitenden Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft. Seine Rechtsphilosophie belehrt in Übereinstimmung mit dem Geist der Vertragsfreiheit, wie die empirische, materielle Existenz des Arbeiters als solchem seiner Person, seiner wesentlichen Freiheit nicht wider-

---

((85) Vgl. Kant, Grundlegung, S. 58f.

spricht, nämlich wenn sie dieses antinomische Verhältnis kritisch auflöst (86).

Die Kantsche Ethik nähert sich noch in anderen Angelegenheiten an die liberale Tradition an. Nicht zu übersehen ist im Hinblick darauf auch sein Urteil über die Demokratie, das nicht nur Ähnlichkeit mit dem Entsetzen der englischen Liberalen in bezug auf die französische Revolution manifestiert, - Demokratie setzt Kant dem Despotismus einfach gleich: sie ist für ihn eine schlechte Form der Beherrschung, weil sie eine Verschmelzung von Regierung und Gesetzgebung konstituiert, was mit den Eigenschaften der höchsten Regierungsform (republikanischen): Trennung der Gewalten, Verfassung, Repräsentativität usw. inkompatibel ist (87), - sondern sein Urteil bringt eventuell auch seine Ehrfurcht vor der ihm unmittelbaren despotischen Autorität zum Ausdruck: "Alle Regierungsform nämlich, die nicht repräsentativ ist, ist eigentlich eine Unform, weil der Gesetzgeber in einer und derselben Person zugleich Vollstrecker seines Willens ... sein kann, und, wenn gleich die zwei andern Staatsverfassungen (gemeint sind hier die zwei anderen "Beherrschungsformen": Autokratie und Aristokratie, L.B.) so fern immer fehlerhaft sind, daß sie einer solchen Regierungsart Raum geben, so ist es bei ihnen doch wenigstens möglich, daß sie eine dem Geiste eines repräsentativen Systems gemäße Regierungsart annehmen, wie etwa Friedrich II. wenigstens sagte: er sei bloß der oberste Diener des Staats, da hingegen die demokratische es unmöglich macht, weil alles der

---

(86) Vgl. Kant, Metaphysik der Sitten, Hamburg 1966, S. 83-87, 90, 98f , 101; auch S.137 f, 157.

(87) Siehe Kant, Zum ewigen Frieden, Werkausgabe, Bd. XI, Frankfurt, 1981, S. 206f.

Herr sein will." (88). Kants Vorbehalte gegenüber der Übermacht des Volkes kann zur Anerkennung einer anderen Übermacht, nämlich des Staates führen. Seine Einsicht in die Frage der Souveränität gibt Anlaß zu dieser Vermutung. Die Ablehnung des Widerstandsrechts des Volkes in seiner Rechtsphilosophie - nach der Stellungnahme, daß das Volk dem Souverän bzw. den vorhandenen Gesetzen gehorchen muß, gleichgültig wo ihr Ursprung ist (89) - ist allerdings ein unübersehbarer theoretischer Schritt in Richtung auf die Legitimation der Verselbständigung der Staatsgewalt.

Einmal möchte ich aber noch zum Positivum in der Kantschen Ethik, zur Affirmation der Würde des Menschen, zur Forderung nach Moralität als Bedingung der Emanzipation, zurückkehren, und zwar um Kants Befürwortung der menschlichen Perfektionierung und des Fortschritts in der Geschichte willen. Bestimmte Aspekte sind jetzt in zunehmendem Maße wichtig zu unterstreichen, weil sie ausgerechnet diejenigen sind, die den Marxschen Gedanken haben beeinflussen können. Oben wurde darauf hingewiesen, daß die Perfektionierung des Menschen hauptsächlich individuell durchzuführen ist; auch daß sie notwendig ist, obwohl ihre Notwendigkeit keine übermenschliche, d.h. keine der objektiven Bewegung der Phä-

---

(88) Ibid., S. 207. Über theoretische Zugeständnisse Kants an den preußischen Absolutismus siehe Bloch, NRMW, S. 82ff.

(89) "Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats gibt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volkes; denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemein-gesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich. (...) Der Grund der Pflicht des Volkes, einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen Mißbrauch der obersten Gewalt dennoch zu ertragen, liegt darin: daß sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muß." Kant, Metaphysik der Sitten, Hamburg, 1966, S.144.

nomene, sondern eine innere Nötigung, eine moralische Notwendigkeit ist. In dieser normativen Konzeption eines ethischen Fortschritts des Menschen, letztlich der Gattung überhaupt zeichnen sich besondere Verflechtungen ab, die mehr Licht auf das Verhältnis von Marx zu Kant werfen können.

Der Prozeß der sittlichen Vervollkommnung setzt eine Zielvorstellung, also die Konzeption einer Richtung oder eines Endes voraus. Die menschliche Geschichte wird im unmittelbaren Sinne bei Kant von einer Teleologie sittlich-moralischer Art, die mit dem Begriff des Reichs der Zwecke in Verbindung steht, überbestimmt. Nun, daß alle Menschen systematisch und dauerhaft in den guten Verhältnissen untereinander verharren, in denen sie sich nur als Zweck an sich betrachten, nie als Mittel, in denen die Menschheit jedes Einzelnen jederzeit berücksichtigt wird, das bleibt immer etwas möglich Denkbares, jedoch ohne Garantien in der Außenwelt und ohne andere Stützpunkte außer der menschlichen Vernunft. Das Reich der Zwecke, in kritisch-skeptischer Perspektive eine regulative Idee, es trägt das Merkmal der Idealität, des Sollens in Abstraktion des Sein: "Ein solches Reich der Zwecke würde nun durch Maximen, deren Regel der kategorische Imperativ allen vernünftigen Wesen vorschreibt, wirklich zu Stande kommen, wenn sie allgemein befolgt würden." (90).
Der moralischen Teleologie folgen aber in der Geschichtsauffassung Kants andere Bestimmungen, die später von Marx in seinen früheren Schriften aufgenommen und in historisch-sozial kritischer Absicht neu einbezogen werden. Gemeint sind die allgemeinen Charakteristiken der

---

(90) Kant, Grundlegung, S. 63.

Kantschen geschichtsphilosophischen Skizze, die neben der normativen Annahme des menschlichen Fortschritts eingeordnet werden können.

Für Kant mitsamt der moralischen Gesetzmäßigkeit wirkt in der Geschichte die Naturgesetzlichkeit. Die Konvergenz von Naturkausalität und menschlicher Freiheit wird jetzt durch ein Postulat theoretisch erweitert: Auch die Natur ist teleologisch orientiert, und zu ihrer Zweckmäßigkeit steht im Grunde in fundamentaler Entsprechung die menschlich normative Evolution. Mit anderen Worten, die Geschichte wäre letztlich von der Natur teleologisch bestimmt - eine Hypothese, die dem Postulat einer Naturabsicht hinter der menschlichen Entwicklung (eine Art "List der Vernunft") äquivalent ist (91). Bereits der erste Grundsatz des geschichtsphilosophischen Entwurfs besagt, es sei ein Zweck, ja eine Absicht der Natur, daß die Fähigkeiten ihrer Schöpfungen zur Vollendung entwickelt werden (92). Jeder Gattung also untersteht ein Evolutionsprozeß jeweiliger Naturanlagen; was nun die menschliche Gattung betrifft, steckt die Naturabsicht hinter dem Fortschritt der Freiheit in der Geschichte: "die Natur weiß besser, was für seine Gattung (d.h. die menschliche, L.B.) gut ist" (93); die Natur hätte den Menschen mit diesem Ver-

---

(91) Siehe Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Werkausgabe Bd. XI, Frankfurt, 1981, S. 33ff.

(92) "Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln." Ibid., S. 35, Hervorhebungen von mir, L.B.

(93) Ibid., S. 38f.

mögen - der Vernunft - ausgestattet, damit er autonom, mit eigenen Mitteln seinen Anteil an ihrem gesamten teleologischen Unternehmen fortsetzen kann. Unter den vielen Naturanlagen des Menschen wird diese von Kant privilegiert: die Vernunft - als ein besonderes Medium, wodurch die Natur letzten Endes ihre eigenen Zwecke verfolgt und verwirklicht. Der 8. Grundsatz ist übrigens eine explizite Formulierung dieser "List der Vernunft": "Man kann die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich - und zu diesem Zweck auch äußerlich - vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann." (94) An der zitierten Stelle ist ablesbar: daß, jenseits der individuellen Vervollkommnungswünsche, eine Vollendung des Menschen nur eine der ganzen Gattung sein kann und muß (95); daß eine vollkommene gesellschaftliche Ordnung - mit anderen Worten ein Reich der realisierten Vernünftigkeit oder ein Reich der Freiheit, wo auch die Not und die Arbeit abgeschafft würden - das wahre Ziel der Geschichte ist (96). An diesen Thesen knüpft m.E. Marx an verschiedenen Stellen seiner früheren Schriften an, wenn er sich mit der vollkommenen Entwicklung der menschlichen Potenzen und Fähigkeiten, mit der radikalen

---

(94) Ibid., S. 45.

(95) Wie der 2. Grundsatz es auch behauptet: "Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln." Ibid., S. 35.

(96) Siehe ebd., S. 39. Indirekt ist es auch ein Ziel der Natur, weil nur in einer so erhabenen Ordnung "die höchste Absicht der Natur, nämlich die Entwicklung aller ihrer (der Menschengattung, L.B.) Anlagen, in der Menschheit erreicht werden kann." (Ibid.).

Emanzipation der Menschengattung, mit der Vorstellung des Reichs der Freiheit beschäftigt.

5. Die Marxsche Neubestimmung des höchsten Guts, des kategorischen Imperativs und die Kritik der Menschenrechte

Das Marxsche Werk stellt in der Tat keine Sittenlehre, keine systematische Moralphilosophie dar. Die Marxsche Theorie ist aber durchaus vom in der elften Feuerbachthese geäußerten und konstitutiv programmatischen Urteil geprägt, eine Reflexion zu sein, die die Welt verändern will. Dieser Grundsatz der neuen radikalen Gesellschaftskritik ist nur ein elementares Beispiel, das andeutet, daß im Gedanken Marx' eine tiefe Normativität verschleiert ist. Diese unter allen Umständen praktische Absicht bestimmt von Grund auf den kritischen Charakter seiner Geschichtsphilosophie beziehungsweise Gesellschaftstheorie. Die Vermutung einer grundlegenden Moralität in der Basis der geschriebenen Werke nimmt an Gewißheit zu, sobald einige spontane Fragen gestellt bzw. beantwortet werden: warum ist für die Veränderung der vorhandenen Welt einzutreten und nicht für ihre Aufrechterhaltung? Warum ist die Befreiung, die Emanzipation und nicht die Unterwerfung, das Gehorchen oder irgendein anderes Interesse die Wurzel der theoretischen Beschäfigung? Weil das empirisch Gegebene, das So-Sein, von Marx von vornherein als schlecht, inadäquat bewertet wurde. Um was für eine Unangemessenheit handelt es sich in diesem fundamentalen Punkt? Um eine Nicht-Übereinstimmung der vorhandenen gesellschaftlichen Welt mit der menschlichen Natur: bei den bestehenden historisch-sozialen Bedingungen kann sich der Mensch nicht harmonisch und vollkommen entwickeln; er kann die von Natur aus in ihm angelegten

Fähigkeiten nicht entfalten.

Hier wird, wie schon gesagt wurde, davon ausgegangen, daß die Marxsche kritische Theorie einen Menschenbegriff normativer Art, ja ein Menschenbild besitzt; als solches ist dieses Bild - und kraft der praktischen Absicht des Marxschen Gedankens, wie sich von selbst versteht, auch seine Verwirklichung - der Hauptwert oder das moralische Leitmotiv der theoretischen Bemühungen. Das normative Menschenbild (ebenso wie der Menschenbegriff, welcher durch das "Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" definiert wird) ist keine metaphysische Vorstellung eines überzeitlichen, immer gleich bleibenden und vor allem schon gegebenen bzw. voll bestimmten menschlichen Wesens; es entspricht gerade, um mit Bloch zu reden, einem nie dagewesenen oder - wenn man es auf seinen wahren Zeitmodus, die Zukunft, bezieht - einem noch nicht erschienenen Menschen. Mit den Termini der Begriffsbestimmung ausgedrückt: es entspricht einem noch nicht eingerichteten Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse, eben denjenigen, die die materielle Grundlage und den sozialen Rahmen zur vollständigen Entfaltung der menschlichen Potenzen kennzeichnen und im Begriff des Reichs der Freiheit vereinigt werden. Dieser normative Sachverhalt erfüllt inhaltlich das grundlegende emanzipatorische Interesse des Marxschen Gedankens. Man kann mithin behaupten, diese Vorstellung einer vollkommen gerechten gesellschaftlichen Ordnung, eines bestimmten "Ensembles gesellschaftlicher Verhältnisse" - das eine menschliche Welt erscheinen ließe und in dem sich der Mensch mittels der Freilegung aller seiner Potenzen vollenden könnte - was in mehreren Schriften Marxens durch 'klassenlose Gesellschaft', 'kommunistische Gesellschaft', 'Reich der Freiheit' usw. bezeichnet wird; solche Vorstellung, der höchste der impliziten

Werte des Marxschen Gedankens, ist die neue Gestaltung des Ideals des summum bonum, das höchste Gut, was im historischen Materialismus den Rang des Telos oder Sinnes der allgemeinen menschlichen Geschichte erhält. Der Zweck seiner Kritik überhaupt ist also, dazu beizutragen, daß der vorhandene Mensch von der Entfremdung in ihrer Vielseitigkeit befreit wird, damit der vollkommene Mensch auftritt. Als Anweisung für die Praxis verpflichtet sie sich selbst, eine Hebamme an der Geburtsstätte des wahren Menschen zu sein.

Marx spricht sich in vielen Zusammenhängen und auf verschiedenen Ebenen für die gesellschaftliche Ordnung aus, in der der Mensch seine "Wesenskräfte" frei vollziehen kann, eine Gesellschaft, die dem Menschen eine würdige Daseinsweise gewährleistet. Der Beginn der allgemeinen Kritik der menschlichen Entfremdung liegt faktisch, genetisch - aber nicht methodisch und systematisch - in der Kritik der politischen Entfremdung, d.h. in der Kritik des modernen Staates und der ihn inspirierenden politischen Ideen der bürgerlichen Revolution. Die richtungweisende "Einleitung" aus dem Jahre 1843 zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie stellt diesen Vorschlag als radikaleren Weg dar anstatt der linkshegelianisch religionskritischen Fragestellung des Problems der Emanzipation. Sie zeigt die Grenzen der Religionskritik überhaupt: diese berührt nicht die im sozialen Kampf entscheidenden Verhältnisse und erreicht bloß abgeleitete Folgen gesellschaftlicher Ursachen. Religionskritik als Kritik derivierter Illusionen ist selbst eine, und dies bereits bezüglich ihres Anspruchs nach Radikalität.

Was Marx einer den Status der Kritik beabsichtigenden Philosophie vorschreibt, sind aufklärerische Aufgaben: es ist nach wie vor ihre Sache, illusorische

Vorstellungen zu zerstören, Enttäuschungen hervorzubringen, damit die Menschen sich besser ihrer Vernunft bedienen und demzufolge aufrecht handeln. Die Kritik soll sich aber nicht mehr wie früher auf das rein intellektuelle, theoretische Niveau beschränken, d.h. nicht mehr eine Kritik sein, die Vorstellungen in ihrer Falschheit aufdeckt, die Gründe ihrer Mängel jedoch nicht in der bereits falschen gesellschaftlichen Welt aufsucht. Sie muß sich selbst und gleichermaßen die von ihr zu kritisierenden geistigen Produkte als Bestandteile dieser Welt betrachten und sich demgemäß mit beiden Ebenen - sowohl der der Vorstellungen als auch ihrer sozialen Wurzel beschäftigen. Die Falschheit einer falsche Vorstellungen hervorbringenden Welt muß dann in erster Linie praktisch kritisiert, d.h. die theoretische Kritik muß mit denjenigen Kräften verknüpft werden, die durch ihr Handeln diese Welt materiell in Frage stellen. Die Kritik der menschlichen Flucht ins Imaginäre ist nur in dem Maße wirksam, in dem sie mit der konkreten Befreiung, die in der materiellen, gesellschaftlichen Welt stattfindet, vermittelt ist. Das zentrale Prinzip der notwendigen Einheit von der kritisch-emanzipatorischen Theorie mit weltverändernder Praxis findet hier bereits einen Ausdruck: "Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpflückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche. (...) Es ist also die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren. Es ist zunächst die Aufgabe der Philosophie, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt

sich damit in eine Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritk des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik." (97).Es ist eine Bedingung der menschlichen Emanzipation, daß die kritische Theorie die Massen erreicht, damit sich eine Begeisterung für die Revolution, ja ein veränderungsorientierter Wille überhaupt bildet: "Man muß den wirklichen Druck noch drückender machen, indem man ihm das Bewußtsein des Drucks hinzufügt, (...) Man muß das Volk vor sich selbst erschrecken lehren, um ihm Courage zu machen." (98). Im Marxschen Plädoyer für das Weltlichwerden der Kritk (gegen linkshegelianisches Selbstvertrauen auf das Vermögen der rein intellektuellen Polemik und Propaganda, von selbst und entfernt von den daseienden Kämpfen Bewußtseinsveränderungen zu verursachen) ist die Durchdringlichkeit bzw. die festgelegte Aufnahme eines kritischen Gedankens der Maßstab seiner Wirksamkeit. Nicht die Gelehrsamkeit, sondern die ungelehrte aber selbstbewußte politische Tätigkeit der Massen in der Gesellschaft kann die Welt verändern: "Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift." (99).

Der Abschied von der Religionskritik ist auch die Ankündigung einer Verweltlichung, d.h. Vergeschichtlichung der Moral vermittels ihrer Einordnung, wo sie eigentlich hingehört: ins Element der gesellschaftlich

---

(97) Marx, MEW, Bd. 1, Berlin, 1978, S. 379.

(98) Ibid., S. 381.

(99) Ibid., S. 385. Vgl. auch ebd. S. 386.

bestimmten menschlichen Verhältnisse. Moralisch handelt man jetzt nach historisch-sozialen Maßstäben, und zw. erst recht, wenn man der menschlichen Emanzipation politisch entgegenkommt. Die bisher von einzelhaftem Charakter scheinenden Fragen werden im Hinblick auf den Hintergrund des gesellschaftlichen Ursprungs der "Immoralitäten", ja des "Bösen" umformuliert. Die Geschichte, diese Tat einer gesamtgesellschaftlichen Menschheit, läßt sich konkreter als jene Sphäre erfassen, in der sich Naturzwang bzw. -gesetzmäßigkeit durchkreuzen. Da sich das menschliche Handeln im allgemeinen einerseits nicht ohne Normen, Wert- und Zielvorstellungen, kurz ohne eine bestimmte Moralität durchführt (100), andererseits aber den konkreten Handlungen eine historisch-soziale Bedingtheit unterliegt, schafft diese Rückführung der Moral auf Gesellschaftliches zugleich die Voraussetzung, um sie vom apriorischen Charakter, den sie in der praktischen Philosophie Kants hat, zu entledigen. Das Kriterium der moralischen, guten Handlung wird allerdings von Marx selbst neu bestimmt, es ist nicht mehr im reinen Gebrauch der Vernunft fundiert und bezieht sich ebensowenig auf ein sich von dieser Naturanlage richtig bedienendes individuelles Subjekt; der umgedeutete kategorische Imperativ weist eher sowohl auf jederzeit feststellbare gesellschaftliche Verhältnisse als auch auf die real kollektive Dimension der menschlichen Emanzipation (von aller Art Zwang zur schließlich gelungenen Mündigkeit des Menschen) hin:

---

(100) Moralität, die zwar stets historisch und gesellschaftlich bedingt ist, wie es Kautsky mit Recht hervorhob: "Die konservativen Klassen, jene, deren Existenz auf den alten gesellschaftlichen Bedingungen beruht, halten fest an der alten Moral. Jedoch nur in der Theorie. In der Praxis können sie sich keinesfalls den Einwirkungen der neuen gesellschaftlichen Bedingungen entziehen." Kautsky, a.a.O., S. 132; vgl. auch ebd. S. 128f und 142f.

"Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist." (101).

In dieser Umkehrung des kategorischen Imperativs zum obersten moralischen Prinzip des historisch kritischen Philosophierens ist eine Kritik der Ahistorizität der Kantschen Auffassung des Sittengesetzes mitenthalten. Der in der Ethik Kants überwiegende Aprioris-mus bewilligt dem moralischen Imperativ erst recht bescheidene Ergebnisse, die übrigens bestätigend in einen skeptisch-kritischen Kontext passen. Er ist beinahe zur Sittlichen Sterilität, wenn nicht zu politisch noch gefährlicheren Wirkungen verdammt, und es kann nicht anders sein, solange diesem mit absoluter Autonomie begriffenen "Überbauten" eine strukturell mit ihm unverträgliche Organisationsweise des gesellschaftlichen Lebens zugrundeliegt - wie es in den bisherigen Klassengesellschaften der Fall ist. Deshalb muß in der bürgerlichen Klassengesellschaft die innerliche Bestimmung des Handelns sekundär in Vergleich zu der äußeren bleiben. Die Marxsche Neubestimmung des moralischen Imperativs ist imstande, mit dem nötigen Formalismus der Kantschen Formulierungen - infolge der prinzipiellen, methodischen Ablehnung aller empirischen (und das heißt auch: gesellschaftlichen) Faktoren in der Kantschen Grundlegung des Sittlichen - abzurechnen. Gerade die "Formel der Person" kann im Rahmen der Marxschen Theo-

---

(101) Ibid., S. 385.

rie besonders kritisiert werden: Wo die Sachen zum notwendigen Mittler geworden sind und dementsprechend als Vormacht erscheinen, müssen die Menschen sich gegenseitig als Mittel behandeln, da die Gegenstände ihrer Bedürfnisbefriedigung die realen Zwecke sind. Diesen Sachverhalt beschreibt Marx mit der angemessenen Intensität und Rohheit in den "Grundrissen": Nur durch Sachen/Waren sind die Menschen füreinander interessant, also nicht an sich; die jeweiligen "Vergegenständlichungen" aber sind primär interessant. Jeder Mensch ist notwendigerweise zugleich Mittel und Zweck, wenn auch jeweilig für einen anderen und für sich. Das "Für-Sich-Sein" ist untrennbar vom "Für-Andere-Sein", ist mit und durch dieses vermittelt (102). Unter den Bedingungen der Produktion zum Tausch und des Wertgesetzes, d.h. der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, ist der Mensch

---

(102) Vgl. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf), Berlin, 1974, S. 151ff. Es ist nicht zu übersehen, wie in diesen vorbereitenden Schriften die Begrifflichkeit und die Argumente früherer Werke Marx' wieder hier mehrmals auftauchen. Begriffe wie "Vergegenständlichung", "Entfremdung", "Entäußerung", "Gattungswesen" u.a. sind nicht schwer zu finden; sie werden im Rahmen eines Sprachgebrauchs und logischer Zusammenhänge verwendet, die früheren ähneln - nicht nur in den Pariser Manuskripten, sondern auch z.B. in den "Auszügen aus James Mills Buch 'Élements d'économie politique'", wo man Stellen wie folgende lesen kann: "Du giltst mir vielmehr als Mittel und Instrument zur Produktion dieses Gegenstandes, der ein Zweck für mich ist, wie du umgekehrt in diesem Verhältnis zu meinem Gegenstand giltst. Aber 1. jeder von uns tut wirklich das, als was der andere ihn anschaut. Du hast wirklich dich zum Mittel, zum Instrument, zum Produzenten deines eigenen Gegenstandes gemacht, um dich des meinigen zu bemächtigen; 2. dein eigener Gegenstand ist dir nur die sinnliche Hülle, die verborgne Gestalt meines Gegenstandes; denn seine Produktion bedeutet, will ausdrücken: den Erwerb meines Gegenstandes, Also bist du in der Tat für dich selbst zum Mittel, zum Instrument deines Gegenstandes geworden (...) Unser wechselseitiger Wert ist für uns der Wert unserer wechselseitigen Gegenstände. Also ist der Mensch selbst uns gegenseitig wertlos." Marx, MEW, Ergänzungsband, I. Teil, S. 462.

zur Unwürde, zur unwürdigen Haltung in bezug auf sich selbst und in bezug auf den anderen verdammt.

Bloch nahm dieses Detail in einer Kantkritik wahr, in der er auf negative Konsequenzen aufmerksam macht, die der kantisch konzipierte Imperativ unter Umständen erlangen kann: "Sonach hat hier das Recht, soll heißen: das Vernunftrecht, als Inbegriff der Bedingungen der äußeren allgemeinen Freiheit, den Primat vor der Moral. Ohne Durchsetzung dieses Rechts ist der kategorische Imperativ wesentlich nur ein Mittel, die Klassenherrschaft im Bewußtsein der Unterdrückten zu sanktionieren." (103). Die streng formalistische Haltung in der Kritik riskiert unter kapitalistischen Bedingungen, durch Mißverständnis des Imperativs oder im Falle eventueller Äquivokationen bei seiner Anwendung in konkreten Handlungen in konformistisches Verhalten zu münden, wie folgendes Beispiel es verdeutlicht: "Würde nämlich der kategorische Imperativ in der kapitalistischen Gesellschaft geltend gemacht, dann bedeutet das Klassenverrat; denn ein Knecht darf nicht zur Maxime seines eigenen Handelns machen, daß dieses rebus sic stantibus das Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung innerhalb einer Ausbeutergesellschaft sein kann. Täte er das dennoch, dann käme Verrat an der Knechtssache heraus; denn er besorgte damit das ihm so fremde, ja entgegengesetzte Interesse des Bourgeois und kapitulierte vor dem Konformismus mit der Ausbeuterklasse. (...) Desgleichen muß das Ideal des Citoyen erst von den Hüllen des Bourgeois befreit werden, damit es als reifste Frucht antizipierter menschlicher Bebauung, nicht mehr zur Selbstverschönung des Bourgeois brauch-

---

(103) Bloch, NRMW, S. 271

bar werden könnte." (104). Das Prinzip Eigentum in der kapitalistischen Gesellschaft macht häufig die besten moralischen Prinzipien zunichte, es drängt die Menschen doch zur Selbstsuche, nie aber zur Kooperation und Brüderlichkeit. Darum war es Marx klar, daß Handlung aus Not gegen Elend, Ausbeutung bereits an sich moralisch ist und keiner zusätzlichen Rechtfertigung bedarf.

Trotz der Abweichung vom transzendentalphilosophischen Standpunkt erscheint mir die Behauptung Marx', daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, einen schwer übersehbaren Kantschen Ursprung zu haben, und die Weiterwirkung dieses Imperativs in ausdrücklicher Form kann man auch an anderen Stellen seines Werkes feststellen (105). Er unterliegt moralisch fördernd

---

(104) Bloch, EM, S. 189f; vgl. dasselbe Argument auch in NRMW, S. 270f. Der moralische Begriff "Klassenverrat" schließt eine Doppeldeutigkeit in sich, in Zusammenhang mit einer positiven und einer negativen Bewertung. Im positiven Sinne bedeutet der Klassenverrat die Parteilichkeit aus rein vernünftig-moralischen Gründen eines Bürgers, Mitglieds der herrschenden Klasse (oder irgendeiner mittleren Schicht der bürgerlichen Gesellschaft) gegen seine spontanen Neigungen und seine Klasseninteressen überhaupt für die Unterdrückten. Umgekehrt im negativen Sinne handelt es sich um Parteilichkeit eines Arbeiters zugunsten der Herrschenden. Die: erleuchtet das Beispiel einer individuellen Entscheidung bzw. Handlung aus Gutmütigkeit hinsichtlich der "Person" eines bestimmten Kapitalisten, aber gegen die Bedürfnisse der Arbeiterklasse. Diese Handlung wird marxistisch (also nicht nur von Bloch) dermaßen verstanden: sie ergibt sich entweder aus Unwissenheit in bezug auf die klassenhaften Interessen, oder sie ist eine immoralische, wenn bewußte, ja gewollte Handlung. Der klassenverratende Arbeiter soll einfach nicht die Maxime seiner Handlung zum allgemeinen Gesetz wollen. Über den "guten Klassenverrat" vgl. noch Bloch, PH, S. 1604f.

(105) Siehe z.B. in den "ökonomisch-philosophischen Manuskripten", MEW, Ergänzungsband, I. Teil, S. 514f.

der Fortsetzung der Kritik der politischen Entfremdung in der Marxschen Schrift über die Judenfrage. Diese Auseinandersetzung hat den historischen Hintergrund der Veränderung des Staates infolge des Übergangs von der vorkapitalistischen zivilen Gesellschaft zur modernen bürgerlichen Gesellschaft: dort, wo die ungleichen Rechte, die standesgemäßen Privilegien und Freiheiten - und, was die Gewissensfreiheit insbesondere betrifft, in dem Maße, wie der Staat auf einer bestimmten (der christlichen) Religion fundiert - eine unvollendete Form des Staats kennzeichnen. Politische Emanzipation für die Menschen heißt unter solchen Bedingungen allgemeine Anschaffung der Staatsbürgerschaft, die Gleichberechtigung aller Mitglieder der Gesellschaft usw., und für den Staat überhaupt die Befreiung von einer privilegierten Religion, das Ende der Anerkennung des Religionsmonopols. Für Marx reicht es aber nicht aus, das Verhältnis der Religion(en) zur Politik zu untersuchen, um eine radikale Kritik zu erstellen; da der Maßstab der radikalen Kritik der Mensch sein soll, muß die Kritik noch das Verhältnis der politischen zur menschlichen Emanzipation überhaupt darstellen oder, mit anderen Worten, die sogenannte politische Emanzipation selbst in Frage stellen und die Grenzen dieses realen sittlichen Fortschritts aufzeigen. "Die politische Emazipation von der Religion ist nicht die durchgeführte, die widerspruchslose Emanzipation von der Religion, weil die politische Emanzipation nicht die durchgeführte, die widerspruchslose Weise der menschlichen Emanzipation ist. (...) Der Staat kann sich also von der Religion emanzipiert haben, sogar wenn die überwiegende Mehrzahl noch religiös ist. Und die überwiegende Mehrzahl hört dadurch nicht auf, religiös zu sein, daß

sie privatim religiös ist." (106)

Marx gebraucht in seiner Kritik die klassische begriffliche Zweiheit von "Staat" und "bürgerlicher (ziviler) Gesellschaft", um die den Menschen der modernen Gesellschaften treffende Aufspaltung zu beschreiben. Die politischen Theorien und die Rechtsphilosophien der bürgerlichen Revolution begreifen meistens den Staat als das Niveau des Allgemeinen im Gegensatz zu dem des Besonderen, d.i. die bürgerliche (zivile) Gesellschaft. Da dieser Dualismus das fundierende Kennzeichen der modernen gesellschaftlichen Organisationsweise ist, steckt der Mensch innerhalb einer Reihe analoger Widersprüche und muß deswegen, nach dem Ausdruck Marx', "ein doppeltes Leben" führen: die allgemeine abstrakte Identität aller Menschen als Staatsbürger oder gleichberechtigte Mitglieder des politischen Gemeinwesens, des Staats stellt sich über die faktische soziale Differenz und Ungleichheit derselben Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft. Privates versus Öffentliches, Privatmensch versus Staatsbürger usw. die materielle Sphäre der individuellen Antriebe, der partikularen Interessen, des Kampfs aller gegen alle in der Konkurrenz hat ihre auf den Kopf gestellte "Wahrheit" in der formalen Sphäre der intelligiblen Versöhnung.

---

(106) MEW, Bd. 1, S. 353. Die Stelle, die mir aktuell und wichtig für die Behandlung der religiösen Frage in der historischen Periode des Aufbaus sozialistischer Gesellschaften zu sein scheint, bezieht sich freilich auf den bürgerlich-demokratischen Staat; sie könnte aber mutatis mutandis noch für den Staat in der Übergangsphase zur klassenlosen Gesellschaft als ethische Anweisung gelten. Man bringt keine Befreiung von den Religionen zustande, indem man sie verbietet bzw. mit repressiven Maßnahmen verfolgt; man riskiert eher doch eine Art verkehrten "christlichen Staates" (im Sinne der Marxschen Schrift) zu schaffen, was in der zeitgenössischen Geschichte nur sittliche Rückschritte hervorbringen kann.

Die Marxsche Kritik der Menschenrechte ist zugleich die Kritik dieses ihnen zugrundeliegenden Dualismus. Dementsprechend teilt sich das Recht in politische Rechte (droits du citoyen) und Menschenrechte (droits de l'homme). Letztere sind aber die Grundrechte eines bestimmten Menschen, nämlich jenes egoistischen, individualistischen Individuums, das bereits nach der naturrechtlich-liberalen Tradition im Begriff der "bürgerlichen Gesellschaft" einzuquartieren ist und dessen moralische Eigenschaften analytisch daraus abgeleitet werden können. Laut der "Erklärung der Menschenrechte" (1793) sind sie: Freiheit, Gleichheit, Privateigentum und Sicherheit. Infolge meines Interesses konzentriere ich mich hauptsächlich auf die Marxsche Kritik des Freiheitsbegriffs (107).

---

(107) Das Privateigentum als wahre Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft ist zugleich die Achse der Begriffsbestimmung der anderen Grundrechte; vgl. MEW, Bd.1, S. 362ff. Die "Gleichheit", d.h. die vom modernen Staat errungene formale "égalité" des bürgerlichen Rechts, ist die Gleichheit jener egoistischen, individualistischen "menschlichen Monaden", des scheinbar selbständigen "Atoms" der bürgerlichen Gesellschaft. Sie basiert auf dem bestimmten Schein, der vom Tauschverhältnis hervorgebracht wird, wonach von allem Inhalt, von allen empirischen, materiellen Unterschieden zwischen den auszutauschenden Gegenständen (Waren) bzw. zwischen den austauschenden Individuen abstrahiert wird. Kraft dieser seiner notwendigen Abstraktion erzeugt der Austausch jederzeit eine Nivellierung, er ist eine "Gleichsetzung". Vom Kapitalismus zur Universalität und Notwendigkeit erhoben ist das Tauschverhältnis - diese "reine Form" - nach Marx die historische Ursache, die Basis der abstrakten Gleichheit und der Gleichheit im Bewußtsein, oder bloß allgemeiner ausgedrückt, ist die Sphäre der Zirkulation, des Warenverkehrs, der Boden oder die erste Stufe der Produktion aller Gleichheitsideologie, d.h. aller Ideen, Theorien usw. über die Gleichheit, ebenso wie der Produktion der ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen. Die abstrakte, der bloßen Form des Tauschverhältnisses nach bestimmte Gleichheit hebt sich aus der realen, materiellen Verschiedenheit heraus, diese Gleichheit indessen stützt sich nach wie vor auf Ungleichheit. Vgl. Marx, "Grundrisse", S. 152ff; vgl. auch im "Kapital", MEW, Bd. 23, S. 74, 173, 189f.

Marx beurteilt folgendermaßen das Freiheitsrecht: "Die Freiheit ist also das Recht, alles zu tun und zu treiben, was keinem andern schadet. (...) Es handelt sich um die Freiheit des Menschen als isolierter und auf sich zurückgezogener Monade. (...) das Menschenrecht der Freiheit basiert nicht auf der Verbindung des Menschen mit dem Menschen, sondern vielmehr auf der Absonderung des Menschen von dem Menschen. Es ist das Recht dieser Absonderung, das Recht des beschränkten, auf sich beschränkten Individuums." (108) Die Freiheit dieser selbstsüchtigen "Monaden" oder "Atome" - die in Wirklichkeit keine, also "Atome nur in der Vorstellung" sind - ist die Gestalt der entfremdeten Freiheit, die der bürgerlichen Etappe der Klassengesellschaft angemessen ist. Sie ist die Vertragsfreiheit, die ebenso notwendige, parallele Bestimmung, die jene auf der Gleichsetzung der Subjekte im Austausch beruhende Gleichheit ergänzt. In demselben Maße wie diese schlägt die Freiheit in ihr Gegenteil um: Genau wie die formale Gleichheit (in der Ideologie und im Staat) in der realen, materiellen Ungleichheit, Verschiedenheit (in der bürgerlichen Gesellschaft)wurzelt, basiert die Freiheit auf empirischer Unfreiheit. Die Freiheit der Kontrahenten verhüllt die Realität der menschlichen Bedürfnisse, das Reich der (formalen) Freiheit ist die Kehrseite des Reichs der Notwendigkeit, des (Natur-) Zwangs. Die individuelle Freiheit oder die klassisch bezeichnete "Willensfreiheit" ist in der bürgerlichen Gesellschaft eine grandiose (Selbst-)Täuschung, die mit einem prinzipiell verkehrten Bewußtsein zusammenhängt, demnach sich die Individuen für real halten, wo sie keine Wirklichkeit besitzen: Sie verstehen sich als freie Wesen, als selbstbestimmte, wo sie bewegt, getrieben - und zwar letzten Endes von den kapitalistischen Produk-

---

(108) Ibid., S. 364.

tionsverhältnissen - sind, ihre Freiheit ist eine derivierte, also im Grunde keine, da die gedankliche Autonomie jederzeit in Heteronomie umschlagen kann: "Der Gegensatz von demokratischem Repräsentativstaat und bürgerlicher Gesellschaft ist die Vollendung des klassischen Gegensatzes von öffentlichem Gemeinwesen und Sklaventum. In der modernen Welt ist jeder zugleich Mitglied des Sklaventums und des Gemeinwesens. Eben das Sklaventum der bürgerlichen Gesellschaft ist dem Schein nach die größte Freiheit, weil die scheinbar vollendete Unabhängigkeit des Individuums, welches die zügellose, nicht mehr von allgemeinen Banden und nicht mehr von Menschen gebundne Bewegung seiner entfremdeten Lebenselemente, wie z.B. des Eigentums, der Industrie, der Religion etc. für seine eigne Freiheit nimmt, während sie vielmehr seine vollendete Knechtschaft und Unmenschlichkeit ist." (109). Darum kann der vollendeten Knechtschaft bzw. Herrschaft logischerweise nur die wahre Abwesenheit von Knechtschaft/Herrschaft nachfolgen, muß anstelle der perfekten Scheinfreiheit des kapitalistischen Staates die Freiheit ohne Schein der staats- und klassenlosen Gesellschaft eintreten.

Es ist eine notwendige Ansicht in der Marxschen Vergeschichtlichung der Kritik, daß Vorstellungen, Begriffe, geistige Produkte überhaupt zeitbedingt sind, und zwar in dem Maße, in dem sie aus dem historisch-gesellschaftlichen Sein entstehen. (Um eine spätere Marxsche Be-

---

(109) Marx, Die heilige Familie, MEW, Bd. 2, S. 123. Vgl. ebd. S. 33 und 128. Was den Schein der Selbständigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft betrifft, so hat er nach Marx seinen Ursprung in der "Auflösung aller festen persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse", der aber die gegenwärtig allgemeine, allseitige Abhängigkeit der arbeitenden Menschen voneinander folgt; siehe "Grundrisse", S. 73f und 81f.

grifflichkeit zu verwenden, könnte man sagen: diese Produkte des Überbaus in ihrem Abgeleitetsein erheben - "in letzter Instanz" (Engels) - bestimmte materielle Verhältnisse ins Bewußtsein der Menschen.) Ebenso wie es für Marx keine außergeschichtliche, ontologisch unabhängige Ideenwelt gibt, müssen die Ideen veränderbar sein, also verschiedene logische Gestaltungen im Laufe der Geschichte bekommen. Diese ihre begrifflichen Bestimmungen haben keine ewige Gültigkeit - obwohl sie es gut ideologisch beanspruchen - keine natürliche Notwendigkeit und Allgemeinheit. Was die Marxsche Kritik dieses Menschenrechts beabsichtigt, ist die historischen Grenzen und den sozialen Ursprung des Freiheitsverständnisses aufzuzeigen. Er richtet sich nicht gegen die Freiheit überhaupt - was gerade seine Kritik enthistorisieren oder auf eine prinzipielle metaphysische Auseinandersetzung zurückführen würde - sondern kritisiert eine bestimmte Gestalt der Freiheit. Es scheint mir legitim, die Marxsche Prozedur als eine bestimmte Negation zu verstehen, die die Aufhebung eines Freiheitsbegriffs - im Sinne der Aufbewahrung seiner noch gültigen, nicht-klassenhaften Bestimmtheit (für eine Erweiterung in einer höheren Gestalt) im selben Akt der Zurückdrängung des Vergänglichen an ihm - doch keinesfalls die einseitige Abschaffung der Freiheit anstrebt.

Aus der Stelle, in der diese bestimmte Negation ausgeführt wird, kann man schon folgern, unter welcher Voraussetzung ein Freiheitsbegriff in Marxschen Termini abgeleitet werden könnte: jenseits des kritisierten Dualismus, eine Freiheit der Verbundenheit, der Solidarität, der Assoziation der Individuen. Dieser Gedanke liegt in seinem Werk zwar nicht durchgearbeitet vor, existiert aber dennoch als implizite normative Wertvorstellung, die immer wieder - wo Marx vom "Reich der Freiheit",

"freier Assoziation", "freier Entwicklung der menschlichen Wesenskräfte" usw. redet - auftaucht (110).Diese verschleierte Marxsche Freiheitsvorstellung nimmt also gewisse Züge des antiken Ideals der Polis, der Gemeinschaft der Gleichen und Freien, die nur miteinander, nie aber als isoliertes Wesen frei sein können; dies andererseits aber, indem diese Idee von ihren klassenhaften Elementen, vor allem von der Rechtfertigung der Sklaverei gereinigt wird.

Die Kritik der politischen Emanzipation entlarvt also das Paradoxon der bürgerlichen Gesellschaft. Einerseits ist es einzusehen, daß die Grundideen der Moderne mit der bestehenden Realität doch übereinstimmen: Die bürgerliche kapitalistische Gesellschaft ist schon tatsächlich die Verwirklichung dieser Freiheit und Gleichheit. Es ist andererseits aber nicht zu übersehen, daß diese geschichtliche Gestalt der Klassengesellschaft ihre eigene theoretische Tradition in einem bestimmten Aspekt leugnet und verkehrt: Das Verhältnis des Staats zur bürgerlichen (zivilen) Gesellschaft, das in der Theorie eines des Wesentlichen zum Unwesentlichen ist, läßt sich in der vorhandenen Welt zu jedem Zeitpunkt in sein Gegenteil umdrehen, und zwar aufgrund der Tatsache, daß das Allgemeine zum Mittel und das Besondere zum konkreten Zweck wird: der Staat ist das Mittel zur Erhaltung der Sphäre des Egoismus, des modernen bellum omnia contra omnes. Dieser Widerspruch kann damit treffend geschildert werden, "daß also der citoyen zum Diener des egoistischen homme erklärt, die Sphäre, in welcher der

---

(110) Diese Ansicht kann durch die nützliche Auswahl Dahrendorfs von Stellen aus dem ganzen Werk Marxens, in denen von der klassenlosen Gesellschaft gesprochen wird, (im Anhang zu seiner Untersuchung des Gerechtigkeitsbegriffs bei Marx) nachgeprüft werden. Siehe Dahrendorf, a.a.O., S. 167-181.

Mensch sich als Gemeinwesen verhält, unter die Sphäre, in welcher er sich als Teilwesen verhält, degradiert, endlich nicht der Mensch als citoyen, sondern der Mensch als bourgeois für den eigentlichen und wahren Menschen genommen wird." (111) Was die "politische Emanzipation" hervorbringt, wird von Marx zusammengefaßt: "Der Mensch wurde daher nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit. Er wurde nicht vom Eigentum befreit. Er erhielt die Freiheit des Eigentums. Er wurde nicht von dem Egoismus des Gewerbes befreit, er erhielt die Gewerbefreiheit." (112). Die politische Emanzipation des Menschen ist im Grunde die reale Emanzipation einer Klasse von Menschen der bürgerlichen (zivilen) Gesellschaft: des Bürgertums.

Aus der Marxschen Kritik der bürgerlichen Freiheitskonzeption ebenso wie aus seiner Neubestimmung des höchsten Guts stammen jedoch noch moralische Ansprüche. Seine Kritik überhaupt führt eine Forderung nach Fortsetzung der menschlichen Emanzipation herbei. Hierin wird der philosophische Boden für eine höhere Gestalt der Freiheit vorbereitet, eine, die aus der Abschaffung jeder Form von Ausbeutung und Unterdrückung hervorkommt: eine Freiheit zu der totalen Entwicklung jedes Menschen. "Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen,

---

(111) MEW, Bd. 1, S. 366. Vgl. auch "Grundrisse, S. 156f.

(112) Ibid., S. 369.

Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine "forces propres" als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht." (113). Der Marxsche Imperativ der Befreiung wird sozusagen von der Kantschen hochhumanisierten Formulierung des moralischen Gesetzes angeregt, dernach ein Mensch nicht als Mittel gebraucht werden soll; er geht über die Fragestellung Kants hinaus, indem Marx den kategorischen Imperativ - um einer konkreteren Anwendbarkeit des Gesetzes in der menschlichen, und das heißt gesellschaftlichen Welt willen - mit historischen Maßstäben ausrüstet. Ein derartiger Schritt bringt a fortiori andere Konsequenzen hervor. Die schärfste ist die Notwendigkeit der Differenzierung im Beurteilen bzw. Behandeln der gegenwärtigen Menschen, d.h. der Individuen, die je nach den sie bestimmenden gesellschaftlichen Verhältnissen, klassenhaft betrachtet werden müssen. "Marx pflegt statt dessen keine allgemeine und abstrakte, sondern eine adressierte Menschlichkeit, eine, die denen zugewandt ist, welche sie einzig brauchen." (114). Diese Normativität ist eine entschiedene Ablehnung jener Auffassung des Sittlichen als rein individuell zu betreibenden Sachverhalts, der in einem allgemeinen, supra classes schwebenden Gesetz verankert wird. Nach der Neubestimmung des höchsten Guts als Reichs der Freiheit, als klassenloser Gesellschaft muß der Ansatz zum Verständnis des guten Willens bzw. der guten Handlung woanders liegen. "Von hier aus gesehen ist klassenlose Gesellschaft wirklich das, was unter dem Namen Moral so lange vergebens gesucht wor-

(113) Ibid., S. 370.

(114) Bloch, PH, S. 1606.

den ist. Vergebens gesucht, einmal wegen der bloß privaten Anrede und nur individuell bestätigten Sittlichkeit, sodann wegen des Umstands, daß in einer klassenhaften, also antagonistischen Gesellschaft die sogenannte Maxime des Willens überhaupt kein sogenanntes Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sein kann." (115).

Es ist ein Verdienst Blochs, innerhalb des komplexen und unterschiedlichen Marxorientierten Philosophierens zur Erörterung der Marxschen Moralität beigetragen zu haben. Der gute Wille kann jetzt im Sinne Marxens herausgefunden werden: er ist Wille zur Befreiung, zur Emanzipation der noch unterdrückten Menschheit, was nun voraussetzt, für die Menschlichkeit der real Entmenschlichten zu plädieren und nicht für eine gleichgültige, die nicht den Entmenschlichten vom Entmenschlichenden unterscheidet. (Gewiß sind letztere als Ausbeuterklasse im Kapitalismus auch entfremdete Menschen; dennoch sind sie, um mit Marx zu reden, immerhin die Zufriedenen, weil begünstigt in ihrer Entfremdung.) Moralität ist bei Marx diese Parteilichkeit. Die gute Handlung ist Handeln nach dem Willen zum gemeinsamen Gut auf der Erde, zum Aufbau des Reichs der Freiheit.

6. Politische Freiheit und Emanzipation

Die Annahme eines ethisch-normativen Menschenbildes oder, bloß anders ausgedrückt, einer unvollendeten menschlichen Natur, die sich im Laufe der Geschichte entfaltet und am Ende des Prozesses zur Vollkommenheit gelangt, diese vorausgesetzte Vorstellung führt notwendigerweise zu einer prinzipiell in Zweifel ziehenden und divergierenden Haltung gegenüber der vorhande-

---

(115) Bloch, Ph.A, S. 276.

nen Form des menschlichen Zusammenlebens. Die implizite Forderung nach einer allseitigen Entwicklung des menschlichen Wesens in der Marxschen Kritik und in der nachmarxschen sozialistischen Tradition leitet (bewußt oder nicht bei manchen Fällen) das Infragestellen des "juristisch-politischen Überbaus" liberaldemokratischer Art, der als normale und richtige Organisationsweise des gesellschaftlichen Lebens in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft gilt.

Die bürgerliche Demokratie - als resultierende historische Erscheinung, die auf der Grundlage großer Ideenbewegungen und -strömungen wie des Naturrechts und der Aufklärung entstanden ist - kann nun legitim immer noch a posteriori nach theoretischen Elementen der sie begründenden Philosophien kritisch beurteilt werden. In Anknüpfung an die humanistischen Züge der Marxschen Teorie ebenso wie an ihr Erbe der modernen emanzipatorischen Tradition ist es möglich zu behaupten, daß die bürgerliche gesellschaftliche Ordnung von ihrem Grund her, d.h. kraft ihrer wesentlichen Bestimmung als kapitalistischer, nicht nur durch Ironien der Geschichte nicht imstande ist, dem Verlangen nach harmonischer Entwicklung der Naturanlagen und moralischer Vervollkommnung des Menschen entgegenzukommen, sondern daß sie diese unabwendbare Forderung nicht erfüllen kann. Was im Kapitalismus stets geschieht (und notwendigerweise der Logik der ihn bestimmenden Produktionsverhältnisse nach geschehen muß), ist gerade die regelmäßige Aneignung wesentlicher menschlicher Kräfte bestimmter Menschen durch andere; eben die Potenzen, die Fakultäten der produzierenden Individuen werden täglich an nicht-produzierende übergeben, und - da hier die Rede von der Entwicklung des Individuums ist - zwar zum Nutzen oder Genuß, ja zur möglichen Vervielfältigung

der Persönlichkeit der letzteren. Die Tatsache dieser parasitären Aneignung und Ausnutzung der Fähigkeiten einiger zum Vorteil anderer Menschen ist also im offensichtlichen Widerspruch zu derjenigen moralischen Forderung aus dem normativen Menschenbild: in der bürgerlichen Gesellschaft werden den Menschen je nach Klassenzugehörigkeit völlig ungleichmäßige Bedingungen und Chancen zur Entfaltung der eigenen natürlichen Potenzen gegenübergestellt. Eine Gesellschaft, die den Fortschritt einiger ihrer Mitglieder nur auf Kosten anderer ermöglicht, während sie zugleich diese quasi zu einer Verkümmerung verdammt, kann also das Humanum aller Menschen keinesfalls freilegen.

Ganz unberechtigt ist m.E. andererseits die aus marxistischen Reihen entspringende Schlußfolgerung, daß die Feststellungen der Marxschen Kapitalismuskritik eine Ablehnung des demokratischen Überbaus von Rechten und politischen Freiheiten mit sich bringen. Es ist wahr, daß manche bürgerliche Freiheiten und Rechte andere Rechte und Freiheiten behindern oder einfach ausschließen. Es ist wahr, daß beispielsweise die Aneignungs- oder Eigentumsfreiheit die Freiheit im obigen radikal-menschlichen Sinn blockiert (116); es ist auch wahr, daß die Konkurrenzfreiheit ein so fundamentales Menschenrecht wie das Recht auf Arbeit für alle immer noch unmöglich macht (117), daß viele

---

(116) "Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht, daß ein Gegenstand erst der unsrige ist, wenn wir ihn haben". Marx, MEW, Ergänzungsband, I. Teil, S. 540

(117) In Marx' eigenen Worten: "Das Recht auf Arbeit ist im bürgerlichen Sinn ein Widersinn, ein elender, frommer Wunsch, aber hinter dem Rechte auf Arbeit steht die Gewalt über das Kapital, hinter der Gewalt über das Kapital die Aneignung der Produktionsmittel, ihre Unterwerfung unter die assoziierte Arbeiterklasse, also die Aufhebung der Lohnarbeit, des Kapitals und ihres Wechselverhältnisses." Marx, Die Klassenkämpfe in Frankreich 1840 bis 1850, MEW, Bd. 7, S. 42.

mit der Entwicklung der menschlichen Person zusammenhängende Rechte wie gleicher Zugang zu den Kulturgütern überhaupt, das Recht auf eine multidimensionale Erziehung, das Recht auf gerechte und gesunde Arbeitsbedingungen u.a. von der bürgerlichen Demokratie nicht gewährleistet werden können. Und trotzdem ist es gerechtfertigt zu fragen, ob es darauf ankommt, schon erreichte sittliche Fortschritte und genauso unabdingbare Rechte durch scheinsozialistische Gelegenheitssophistik zu begraben, um die ethischen und politischen Mängel der bürgerlichen Demokratie zu überwinden. Man kann sich also überlegen, ob es sich darum handelt, Rechte und Freiheiten zu ersetzen, um eine ausreichend gerechte Organisationsweise des gesellschaftlichen Lebens aufzubauen; kurz und allgemeiner: wie kann eine despotisch verfaßte politische Ordnung - gleichgültig, ob sie von den bestmöglichen moralischen Idealen und Zwekken inspiriert wurde und dementsprechend sich selbst sozialistisch nennt - als eine der liberalen Demokratie überlegene politische Form betrachtet werden?

Derartige Fragen sind durchaus der Sache der menschlichen Befreiung zugehörig, und sie lassen sich nicht vermittels bedenkenloser Vorwände nach dem Gemeinspruch "Der Zweck heiligt die Mittel" beantworten, und dies gerade weil, wie es Marx selbst bereits wußte, "ein Zweck, der unheiliger Mittel bedarf, kein heiliger Zweck" ist (118). Der Wertstandpunkt, von dem hier ausgegangen wird,

---

(118) Bloch argumentiert in diesem Sinne trefflich, wenn er gegen den orthodox-marxistischen Glauben, der schlechteste Kommunismus sei immer noch besser als der beste Kapitalismus, eine alte Maxime anwendet: "corruptio optimi pessima"; der despotische Staatsbürokratismus kann kein Mittel zum höchsten Ziel sein. Vgl. Bloch, EM, S. 118-121.

ist, daß die elementaren politischen Rechte und Freiheiten große Errungenschaften der demokratischen Revolutionen sind. Sie sind Gewinne der ganzen Menschheit und sollen nicht verachtet oder unterschwellig vernachlässigt werden, wenn man gerade darauf abzielt, eine durch Handlungsfreiheit charakterisierte Gesellschaft zu errichten. Das bedeutet aber keine Vergötzung der liberalen Demokratie als unaufhebbare oder endgültige politische Form der menschlichen Gesellschaft. Marx selbst trat gegen die preußische Despotie für viele solcher Freiheiten ein. In derselben Zeit, in der er die Kritik der politischen Emanzipation abfaßte, schrieb er parallel eine systematische Reihe von Artikeln in der "Rheinischen Zeitung" zugunsten der Freiheit der Presse. Da vertritt er Ansichten wie folgende: "Die Preßfreiheit verspricht sowenig wie der Arzt, einen Menschen oder ein Volk vollkommen zu machen. Sie ist selbst keine Vollkommenheit. Allerdings, wenn die Preßfreiheit alles in allem wäre, so machte sie alle übrigen Funktionen eines Volkes und das Volk selbst überflüssig." Gegen die Zensur: "Wenn die Unmündigkeit des Menschengeschlechtes der mystische Grund gegen die Preßfreiheit ist, so ist jedenfalls die Zensur ein höchst verständiges Mittel gegen die Mündigkeit des Menschengeschlechtes." Gegen die autoritäre Ausrede, die Massen seien nicht reif für die Freiheit und bedürften zunächst erzogen zu werden: "Der Mensch ist seiner Natur nach unvollkommen, im Einzelnen wie in Masse. (...) Das Unvollkommene bedarf der Erziehung. Ist die Erziehung nicht auch menschlich, daher unvollkommen? Bedarf die Erziehung nicht auch der Erziehung?" Und also die klare Verteidigung der Freiheit: "Die Freiheit ist so sehr das Wesen des Menschen, daß sogar ihre Gegner sie realisieren, indem sie ihre Realität bekämp-

fen; daß sie als kostbarsten Schmuck sich aneignen wollen, was sie als Schmuck der menschlichen Natur verwarfen. (...) Kein Mensch bekämpft die Freiheit; er bekämpft höchstens die Freiheit der anderen. Jede Art der Freiheit hat daher immer existiert, nur einmal als besonderes Vorrecht, das andere Mal als allgemeines Recht." (119) Im ähnlichen Sinne ließen sich viele andere Stellen bei Marx heraussuchen.

Ein anderer Aspekt des bürgerlichen demokratischen Überbaus, wogegen häufig im marxistischen Milieu abwertende Einwände erhoben werden, zum Beispiel das allgemeine Wahlrecht, offenbart demokratische Beschränkungen der liberalen Demokratie selber, unter denen m.E. eine der gravierendsten die Verselbständigung der politischen Vertreter von den Vertretenen ist. Man soll aber nicht übersehen, daß die allgemeine Staatsbürgerschaft, und was die Arbeiterklasse insbesondere anbelangt, das Recht, die Repräsentanten ihrer Interessen im bürgerlichen Parlament zu wählen, eine ganze Vergangenheit von Kämpfen der Arbeiter selbst gegen den Willen des Bürgertums besitzt und nach wie vor als unentbehrliche politische Waffe gegen Ausbeutung und Unterdrückung der Arbeiter selbst verwendet werden kann (120). Es darf also nicht einfach als verschwörerisch raffiniertes Mittel der herrschenden Klassen gegen das Volk herabgesetzt werden. Die liberale Demokratie ist ein Ausgangspunkt in einem echten politischen Entwicklungsprozeß; sie kann und soll

---

(119) Siehe MEW, Bd. 1, S. 38, S. 49, S. 51, S. 54.

(120) Wie Marx es übrigens bereits einsah: siehe MEW, Bd. 7, S. 43 und S. 93.

vervollkommnet werden. Die allgemeine Voraussetzung aller Demokratiebegriffe ist und bleibt, daß das Volk, die unterdrückten Klassen überhaupt fähig und mündig genug sind, um Entscheidungen politischer Art zu treffen und an den Fragen der Macht beteiligt zu werden.

Das Wort 'Freiheit' hat im Marxschen Gedanken eine eigene, und zwar eine doppelte Bedeutung, nämlich eine negative und eine positive. Negativ gemeint ist Freiheit die Emanzipation, ja die Befreiung von allerlei äußeren, gesellschaftlichen Zwängen und im allgemeineren Sinne die Befreiung vom Naturzwang, d.h. von Hunger, Not und Mangel überhaupt. Freiheit erhält andererseits noch das Merkmal der Positivität bei Marx, immer wenn sie mit "Reich der Freiheit", "Klassenloser Gesellschaft" assoziiert wird. Sie bezeichnet direkt das Prinzip dieser höchsten Form der menschlichen Gemeinschaft: "die volle und freie Entwicklung jedes Individuums" (121). Als diese absolute, äußerlich unbehinderte Entwicklung aller Menschen, als die totale Freilegung ihrer Kräfte und natürlichen Kapazitäten hängt sie notwendigerweise mit der ersten Bedeutung zusammen, hat in jener ihre Voraussetzung. Das ist die höchste, vollendete Gestalt der Freiheit angesichts der bloß politischen Emanzipation und des ihr entsprechenden Staats in derjenigen wahren Gesellschaftlichkeit, die der Sinn der Geschich-

---

(121) Siehe "Das Kapital", Bd. I, MEW, Bd. 23, S. 161. Vgl. auch, im selben Sinne, in den Pariser Manuskripten, MEW, Ergänzungsband, I. Teil, S. 539ff, 578f.

te ist (122): Freiheit zu der Verwirklichung des Menschen. Es ist also berechtigt, aus dieser Stellungnahme zum Freiheitsproblem anzunehmen, daß Moral zukünftig eine entscheidende Rolle noch zu spielen hat, und zwar in Zusammenhang mit der vorausgesetzten Tendenz zum allmählichen Verschwinden aller Art äußerlichen Zwangs in der sozialistischen Gesellschaft auf dem Weg des Aufbaus der klassenlosen sozialen Ordnung. Nur das könnte der Inhalt der Marxschen vorwegnehmenden Vorstellung des schrittweisen Absterbens des Staates infolge des Abbaus der Klassen bzw. klassenhafter Verhältnisse auf allen Niveaus gesellschaftlichen Lebens sein: daß die Auflösung des Widerstreits zwischen äußerlicher und innerlicher Bestimmung des einzelnen, zwischen Recht und Moral sich auf der neuen historischen Basis des gemeinsamen, gesellschaftlichen Eigentums immer mehr zugunsten der letzteren neigen würde. Der Staat, die repressiven Apparate und Institutionen, das Recht überhaupt können erst in dem Maße entbehrlich werden, wie die sittliche Handlung von der innerlichen

---

(122) Diese höchste Form der menschlichen Gesellschaft und oberster Wert der Marxschen impliziten Normativität wird mit den Bedingungen der Durchführbarkeit von Marx selbst in der "Deutschen Ideologie" angedeutet: "Die allseitige Verwirklichung des Individuums wird erst dann aufhören, das Ideal, als Beruf pp. vorgestellt zu werden, wenn der Weltanstoß, der die Anlagen der Individuen zur wirklichen Entwicklung sollizitiert, unter die Kontrolle des Individuums gekommen ist, wie dies die Kommunisten wollen." MEW, Bd. 3, S. 273. Und weiter: "Innerhalb der kommunistischen Gesellschaft, der einzigen, worin die originelle und freie Entwicklung der Individuen keine Phrase ist, ist sie bedingt eben durch den Zusammenhang der Individuen, ein Zusammenhang, der teils in den ökonomischen Voraussetzungen besteht, teils in der notwendigen Solidarität der freien Entwicklung aller, und endlich in der universellen Betätigungsweise der Individuen auf der Basis der vorhandenen Produktivkräfte." Ebd., S. 424f. (Hervorhebungen von mir, L.B.)

Bestimmung des Subjekts, statt der von außen, abhängig wird. Die Verinnerlichung von Werten, auch von neuen, impliziert nach wie vor Erziehung. Die Erziehung zum Reich der Freiheit kann sich aber nie durch Verhältnisse der Unfreiheit, der Unterwerfung der Erzogenen unter die Erziehenden herausprozessieren. Marx vergötterte nie die erzieherische Praxis, da auch in der sozialistischen Gesellschaft die Vervollkommnung unvollendeter Menschen nur Werk von ebenso unvollendeten Menschen sein kann, die folglich auch von den ersteren zu lernen haben. Die Abschaffung dieser hierarchischen Trennung ist eine Konsequenz seiner dritten Feuerbachthese: Die Massen sollen von allen vermutlich gut besonnenen politischen Vertretern aufgeklärt werden und umgekehrt. Solange aber die Selbstregierung noch nicht völlig erlernt ist, solange Moralität eher Unbehagen als Bedürfnis bedeutet, behält die Sphäre des Rechts durchaus ihre Gültigkeit, wie es folgende Worte bekunden: "Womit wir es hier zu tun haben, ist eine kommunistische Gesellschaft, nicht wie sie sich eben aus der kapitalistischen Gesellschaft entwickelt hat, sondern umgekehrt, wie sie eben aus der kapitalistischen Gesellschaft hervorgeht, also in jeder Beziehung, ökonomisch, sittlich, geistig, noch behaftet ist mit den Muttermalen der alten Gesellschaft, aus deren Schoß sie herkommt. (...) Das gleiche Recht ist hier daher immer noch ... das bürgerliche Recht..." Und als Ergänzung zum selben Gehalt: "Aber diese Mißstände sind unvermeidbar in der ersten Phase der kommunistischen Gesellschaft ... Das Recht kann nie höher sein als die ökonomische Gestaltung und dadurch bedingte Kulturentwicklung der Gesellschaft.

In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch die Produktionskräfte gewachsen sind, und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen - erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahnen schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen." (123).

Gerade diese Doppeldeutigkeit, die die Freiheitsidee im Marxschen Werk erhält, wird von Bloch aufgenommen und in seinem Begriffspaar "Freiheit von/Freiheit zu" untergebracht. Es stimmt mit dem zweideutigen Sachverhalt der Marxschen Normativität im Freiheitsthema überein, da jedes "Freisein von" stets in der Weise eines Anfangs - was noch nicht alles ist - vorgestellt wird. Eine bestimmte Negation jedoch, die ausschließliche Befreiung vom Druck und Zwang bedarf immer einer Zielvorstellung, in Wahrheit um der Vollbringung des Freiheitsakts willen; es besteht durchaus die Gefahr, daß die rein negative Freiheit in Ziellosigkeit, in Ratlosigkeit mündet. Jeder Auftritt der Negation in der Praxis steigt erst auf die Ebene der Durchführung empor, wenn ihn zugleich ein Wohin, Wozu erhellt: "Aber Macht

---

(123) Marx, Kritik des Gothaer Programms, MEW, Bd. 19, S. 20f. Hervorhebungen im zweiten Teil des Zitats von mir (L.B.).

über die Notwendigkeit bedeutet im Positiven nicht Freilegung der Beliebigkeit, also des Zufalls, sondern Freilegung und Verwirklichung des Menschen. Der Zufall ist nach Hegels tiefer Einsicht nur die Kehrseite der Notwendigkeit, als einer blinden; die beherrschte, gar gesprengte Notwendigkeit setzt daher statt des Schweifens die beginnende Landung, setzt statt der bloßen "Freiheit wovon" die gezielte und inhaltliche "Freiheit wozu". Nämlich zu dem Willensinhalt des endlich nicht mehr in Herr und Knecht gespaltenen Menschen, zum utopischen Inhalt der menschlichen Selbstbegegnung. Zur beginnenden Identifizierung mit uns selbst und zu einer Welt, die - im utopischen Grenzbegriff - nur Dinge für uns enthält." (124).

Eben um der Bereitung des aufrechten Wegs ins Endziel, in die klassenlose Gesellschaft willen stellt sich in Übereinstimmung mit der Marxschen Normativität die Frage nach der Freiheit vom letzten allgemeinen 'Wovon': dem Staat.

---

(124) Bloch, Ph.A, S. 178.

Kapitel V: Die Verwirklichung der Freiheit (II. Teil): Befreiung, Sozialismus und Demokratie.

1. Von der Selbstbefreiung des Proletariats zur Leninschen Parteitheorie

Der Satz am Anfang der von Marx abgefaßten Statuten der I. Internationale ist das wahre Lemma der Arbeiterbewegung. Daß die Befreiung der Arbeiterklasse nur die Tat der Arbeiter selbst sein kann, von diesem Gedanken ist das Marxsche Werk in seinen verschiedenen Phasen durchdrungen. Er stimmt mit jener theoretischen Achse der Marxschen Geschichtsphilosophie überein, nämlich der immanenten Logik des Zerfalls der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, nach der die historische Dialektik des Kapitals das Subjekt ihrer eigenen Aufhebung schafft - den kollektiven Akteur, der von der Grundlage seines gesellschaftlichen Seins aus zum Sebstbewußtsein gelangt (1).

Das Drängen der Wirklichkeit zum Gedanken ist die theoretische Ausspielung Marxens gegen die intellektuelle Arroganz der linkshegelianischen Kritik, gegen ihre Verachtung der Volksmassen im Prozeß der gesellschaftlichen Veränderung auf Grund der angenommenen Dummheit dieser, ihrer Unfähigkeit zum kritischen Denken und selbständigen Handeln. Dementsprechend hatten die Junghegelianer es nicht schwer, sich selbst in der Rolle des echten Bewußtseins ihrer Zeitlage vorzustellen; dem richtigen Interpreten des Zeitgeistes muß aber der Vorzug der geistigen Führung im Politischen zuerteilt werden. Eben darum bekämpft Marx ihren kritischen Anspruch mitsamt der an ihn anknüpfenden elitären Haltung: der religionskritischen Täuschung über Kausali-

(1) Siehe oben, Kap. 3, S. 141.

tät und Wirksamkeit im revolutionären Prozeß ist eine herabsetzende Einstellung zu den anonymen Geschichte machenden Menschen unterschwellig. Ein derart verkehrter Blick "verwandelt das Prädikat in ein Subjekt", macht das Subjekt der Geschichte zum Objekt, zum passiv Bewegten, und zwar zum begnadeten Träger des absoluten Geistes: "Wie das Element der Kritik aus der Masse verbannt ist, so ist das Element der Masse aus der Kritik verbannt. Die Kritik weiß sich daher nicht in einer Masse, sondern in einem geringen Häuflein auserwählter Männer, in Herrn Bauern und seinen Jüngern, ausschließlich inkarniert. (...) Auf der einen Seite steht die Masse als das passive, geistlose, geschichtslose, materielle Element der Geschichte; auf der andern Seite steht: der Geist, die Kritik, Herr Bruno & Comp. als das aktive Element, von welchem alle geschichtliche Handlung ausgeht." (2).

Es kann dem Leser vielleicht strapaziös erscheinen, daß die Marxsche Ablehnung aller einseitig erzieherischen Haltung in der Art und Weise, die verändernde Praxis aufzufassen, wiederholt wird. Dies zu tun,

---

(2) Marx, Die heilige Familie, MEW, Bd. 2, Berlin, 1959, S. 90f. Die Marxsche Kritik an den Junghegelianern hier ist im Grunde genommen bloß eine Ausdehnung der in den ökonomisch-philosophischen Manuskripten enthaltenen Kritik der Hegelschen Verselbständigung bzw. privilegierenden Einräumung des Selbstbewußtseins (vgl. MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 575). Er kritisiert infolgedessen die linkshegelianische Substantialisierung des Selbstbewußtseins: "das Selbstbewußtsein ist aus einem Prädikate des Menschen in ein selbständiges Subjekt verwandelt. (...) Das Wesen dieses Selbstbewußtseins ist daher nicht der Mensch, sondern die Idee, deren wirkliche Existenz es ist. Es ist die menschgewordene Idee und darum auch unendlich. Alle menschlichen Eigenschaften verwandeln sich daher mysteriöserweise in Eigenschaften des imaginären "unendlichen Selbstbewußtseins." Ebd., S. 146.

wäre in der Tat völlig entbehrlich, wenn auf dem Wege der Analyse nicht ein besonders wichtiger Aspekt sichtbar würde: die nichtdestoweniger bemerkenswerte Ironie, daß gerade mit diesem Punkt die konsequenzreiche Modifikation der Marxschen Theorie durch Lenin zusammenhängt. Es ist hier also interessant, einige Schriften Lenins in dem Maße zu berücksichtigen, wie sie eine Theorie über die Befreiung der Arbeiterklasse einerseits und seine Äußerungen in der Sache der Freiheit andererseits darstellen.

Lenins Stellungnahme in diesen Fragen gestaltet sich im Rahmen seiner Polemik gegen die sogenannten revisionistischen Strömungen der sozialistischen Bewegung. Sie ist von solchem Hintergrund stark geprägt, da sie oft in der Form der Reaktion auf den Gebrauch und die Ausnutzung von Begriffen wie Freiheit, Demokratie usw. durch seine Gegner auftaucht. Diese Themen bilden für ihn also kein Interesse an sich, sie sind keine betrachtungswürdigen Gegenstände außerhalb der stets radikaleren politischen Auseinandersetzung. Daß er sich darüber ständig mit Negativität und Mißtrauen äußert, ist auch nicht von seiner theoretischen Strategie zu trennen: ihre Wurzel hat sie im eisernen Glauben, daß es einen wahren Marxismus oder eine richtige Auslegung der Werke Marxens und Engels' gibt; es ist folglich durchaus vernünftig und konsequent, daß der reine Gedanke der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus vor "entstellenden" geistigen Hinzufügungen geschützt wird. Der Boden zur späteren Orthodoxie und Dogmatik ist vorbereitet.

Schon in "Was tun?" (1902), der ersten systematischen Darstellung der Thesen, die den Kern seiner Parteitheorie bilden, sagt Lenin über die Forderung einiger Kontrahenten in der russischen Sozialdemokratie,

nach der die Freiheit der Kritik verlangt wird, dies sei bloß Opportunismus und Freiheit, um den Marxismus zu verfälschen (3). In einem oft von moralischen Vorwürfen belasteten politisch-gedanklichen Kontext entfaltet sich die Leninsche Theorie der Befreiung. Sie ist im wesentlichen eine Theorie einer streng disziplinierten, zentralistischen, von außen die Arbeiterklasse erziehenden und sie autoritär führenden vorkämpfenden Partei. Ihre Voraussetzung liegt im Leninschen Verständnis der Frage nach dem Klassenbewußtsein. Das spontane, unmittelbare Bewußtsein der Proletarier, d.h. das von der Klasse selbst erreichbare Bewußtseinsniveau, ist noch kein entwickeltes, kein Klassenbewußtsein im rigorosen Sinne. Es führt nach Lenin bloß zur Empörung, Rebellion, bestenfalls zu organisierten gewerkschaftlichen, also ökonomischen Kämpfen, die das ganze System der Klassenherrschaft nicht in Frage stellen. Er nennt das aus diesem Grund ein "Trade-Union-Be-Bewußtsein" (4). In ihrer Spontaneität und Unmittelbarkeit würde es den Arbeitern, dem bei Marx primären, sich intellektuell und politisch entwickelnden Subjekt der sozialen Revolution, keineswegs gelingen, die Schranken und Grenzen des von der bürgerlichen Gesellschaft Vorgeschriebenen zu überschreiten. Lenin, in einem so grundlegenden Punkt recht anders denkend als Marx, geht nicht von der selbstgeregelten Logik der Bewegung des "An-Sich-Seienden" zum "Für-Sich-Seienden" aus, - wobei das Dasein der Klasse, das faktische, materielle Sein - und kein Sollen - im Zusammenhang der bestehenden Verhältnisse selbst den Vorrang im Prozeß der Entstehung des gesellschaftlichen Bewußtseins und, demgemäß, der Formierung eines Willens zur Veränderung

---

(3) Lenin, Was tun? in'Ausgewählte Werke, Bd. 1, Berlin 1966, S. 147, auch S. 160.

(4) Ebd. S. 166.

besitzt. Dem Leninismus nach ist das wahre Klassenbewußtsein nicht spontan, entwicklungsmäßig von der Klasse zu erreichen und kann folglich nur "von außen", d.h. von der die Geschichte und Gesellschaft wahr erkennenden Partei, an die Arbeiterklasse herangebracht werden.

Gewiß bleibt bei Lenin der reale Boden, worauf das Klassenbewußtsein erbaut werden muß, das gegebene Sein der Klasse, dessen Letztbestimmung in der Stellung im Produktionsprozeß liegt - was nun vom Gesichtspunkt des Einzelbewußtseins auch das Kriterium der Definition seiner Klassenzugehörigkeit bedeutet. Die Zugehörigkeit bzw. die materiellen Verhältnisse reichen aber nach dem Leninschen Argument nicht aus, um diesen Sprung ins Transempirische, nämlich in das Bewußtsein der gemeinsamen, allgemeinen Interessen der Arbeiterklasse hervorzubringen. Das ist übrigens die Ansicht Lukács' in verschiedenen seiner Essays in den zwanziger Jahren, in denen er sich durchaus mit dem Leninismus identifiziert. Das falsche, weil entfremdete gesellschaftliche Sein kann nicht das wahre Bewußtsein produzieren, sondern nur falsche Bedürfnisse, falsche Vorstellungen, entfremdetes Verhalten. Hier bestätigt Lukács völlig die Ieninsche "Korrektur" der Marxschen Theorie und arbeitet stillschweigend im Hinblick auf die Betonung der Kontinuität von beiden Autoren, und seine Kommentare wirken um so überzeugender im Verhüllen so wichtiger Unterschiede, als er eine hegelianische Sprache in der dialektischen Darstellung seiner Aufsätze gebraucht.

Lenin verwandelt bereits das Proletariat in ein nominalistisches Subjekt der Geschichte, indem er ihm die Fähigkeit zur Entlarvung der Herrschaft abspricht, indem er in ihm ein geistiges Unvermögen zum totalisierenden universalen Wissen, das das Klassenbewußtsein

letzten Endes ist, sieht (5). Dazu aber ist etwas den Arbeitern Uneigentümliches nötig: die Theorie, die Erkenntnisse des historischen Materialismus, worin der Besitz und die Vormacht der nicht-arbeitenden, geschichtlich-politisch jedoch aufgeklärten Parteimitglieder bestehen. Das Klassenbewußtsein ist im Leninismus eine Hypostasis, ein übergeschichtliches, gleichbleibendes Sollen, das die Handlungen der Arbeiter reguliert und eben darum der Theorie seine Geburt zu verdanken hat. Das "Für-Sich" kommt nicht mehr aus der inneren, immanenten Dialektik des Klassenseins im Kapitalismus hervor, es bedarf jetzt eines Katalysators: der Partei. Für diese fand übrigens Lukács eine trefflich leninistische Bestimmung, eine, die hervorragend den Parteifetischismus zum Ausdruck bringt: sie ist "das zur sichtbaren Gestalt gewordene Klassenbewußtsein des Proletariats" (6). Der Partei wird Initiative und Ubiquität zugesprochen, denn sie ist die Avantgarde des Proletariats; sie ist die wahre 'anima', der agens der sozialen Veränderung, **damit** aber ein Subjekt, das sein wirkliches Subjektsein nicht zu behaupten wagt, und zwar um des Scheins von Orthodoxie selber willen. Und so findet man sich vor das Paradoxon gestellt: das Proletariat muß die Führung der anderen Volksklassen übernehmen, ist aber selbst nicht fähig, seine eigenen Interessen und Kämpfe zu bewältigen. Tatsächlich bleibt ihm nicht viel mehr, als die Rolle eines Schülers in der Politik: "Das Bewußtsein der Arbeitermassen kann kein wahrhaftes

---

(5) Vgl. ebd., S. 191, 202ff und 220.

(6) Lukács, Lenin, in Politische Aufsätze III - "Organisation und Illusion", Hrgb. von J. Kammler und F. Benseler, Darmstadt und Neuwied, 1977, S. 231. Über die Parteitheorie als Antwort zum Fatalismus des "An-Sich" zum "Für-Sich" vgl. ebd., S. 235ff.

Klassenbewußtsein sein, wenn die Arbeiter es nicht an konkreten und dazu unbedingt brennenden (aktuellen) politischen Tatsachen und Ereignissen lernen, jede andere Klasse der Gesellschaft in allen Erscheinungsformen des geistigen, moralischen und politischen Lebens dieser Klassen zu beobachten; wenn sie es nicht lernen, die materialistische Analyse und materialistische Beurteilung aller Seiten der Tätigkeit und des Lebens aller Klassen, Schichten und Gruppen der Bevölkerung in der Praxis anzuwenden." (7).

Auf die Notwendigkeit der politischen Erziehung der Arbeiterklasse hingewiesen zu haben, dies lediglich bezeichnet nicht unbedingt etwas Kritisierbares im Gedanken Lenins, eher die Einseitigkeit seiner Auffassungsweise, die dem Gegenpol im Erziehungszusammenhang - den Massen, die auch ihren "Anderen" zu erziehen haben - unvergleichbar viel weniger Aufmerksamkeit widmete (8).

---

(7) Lenin, Was Tun?, in Ausgewählte Werke, Bd. 1, Berlin, 1966, S. 202f. Vgl. ebd. S. 211 und 214ff.

(8) Es ist interessant zu bemerken, wie ein sonst in manchen Hinsichten so unverdächtiger Kritiker des Leninismus sich darüber in einer seiner letzten Schriften in totalem Einverständnis mit dem Leninschen Gedanken äußert: "So richtig es ist, daß das Volk sich selbst aus seiner Knechtschaft befreien muß, so richtig ist es auch, daß es sich zuerst von dem befreien muß, was von der Gesellschaft, in der es lebt, aus ihm gemacht wurde. Die primäre Befreiung kann nicht "spontan" sein, weil solche Spontaneität nur die Werte und Ziele des etablierten Systems zum Inhalt hätte.
Selbstbefreiung bedeutet Selbsterziehung, der aber Erziehung durch andere vorausgeht." H. Marcuse, Kulturrevolution und Revolte, Frankfurt, 1973, S. 59.

Gewiß warnt Lenin auch davor, die erzieherische Funktion der Partei auf eine rohe Indoktrinierung zurückzuführen. Er spricht von der Wechselbeziehung zwischen Partei und Arbeiterklasse (9). Aber wirklich schwerwiegend in der Ganzheit und der Struktur des leninistischen Gedankengangs ist jenes Moment, daß die Partei die Revolution vorbereiten muß, und zwar dadurch, daß sie den Proletariern ihre historischen Aufgaben beibringt. Diese Rolle erfüllt sie, soweit sie nach dem zentralistischen Prinzip in der Art einer, um mit Lukács zu reden, straff disziplinierten Organisation "hochmoralischer Elemente" funktioniert (10). Lenin, wie -nebenbei bemerkt - auch die Menschewiki, wünschte eine Moder-

---

(9) Über politische Erziehung siehe 'Was Tun?' in Ausgewählte Werke, Bd. 1, Berlin 1966, S. 203 und 258f; über jene Wechselwirkung, ebd., S. 241, 253.

(10) R. Dutschke zeigt, wie der "demokratische Zentralismus" als Prinzip der Organisation der Praxis im Leninismus aus der Realität des politischen Kampfes unter den Bedingungen der zaristisch-orientalischen Despotie zu erklären ist. Dieser absolutistische Überbau, der sich bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts stark auf Knechtschaftsverhältnisse auf dem Land stützte, ignorierte und verhinderte die Entstehung einer Tradition von bürgerlich-demokratischen Rechten, Freiheiten und Institutionen, was jede Arbeiterpartei von vornherein zur Illegalität und in gewisser Hinsicht zur verschwörerischen Handlungsweise zwang. Der leninistische Zentralismus ist also der Andere des asiatischen Despotismus.
Siehe R. Dutschke, Versuch, Lenin auf die Füße zu stellen, Berlin, 1974, S. 17, 20, 98f, 101 und 169.

nisierung Rußlands so schnell wie möglich, die Befreiung des Landes von allen rückständigen, vorkapitalistischen Verhältnissen. 1905 sah er nur die Möglichkeit einer bürgerlichen Revolution in Rußland. Die bürgerliche Demokratie erschien ihm als begehrenswerte "Etappe", da in ihr die politische Erziehung des Proletariats bestmöglich vollzogen werden kann. Er tritt zu diesem Zweck deutlich für sie ein: "Und als Antwort auf die anarchistischen Einwände, daß wir angeblich die sozialistische Umwälzung hinausschieben, werden wir sagen: Wir schieben sie nicht hinaus, sondern machen den ersten Schritt zu ihr auf die einzig mögliche Weise und auf dem einzig richtigen Wege, nämlich auf dem Wege der demokratischen Republik. Wer auf einem anderen Weg als dem des politischen Demokratismus zum Sozialismus kommen will, der gelangt unvermeidlich zu Schlußfolgerungen, die sowohl im ökonomischen als auch im politischen Sinne absurd und reaktionär sind." (11). Die bürgerliche Demokratie ist also Synonym für die Modernisierung und Vergegenwärtigung Rußlands; sie würde im Laufe der Zeit für die Arbeiterklasse andere positive Wirkungen hervorbringen: die Vermengung und Verstärkung der Arbeiterschaft. Er behauptet in diesem Sinne: "Die Arbeiterklasse ist daher an der breitesten, freiesten und raschesten Entwicklung des Kapitalismus unbedingt interessiert." (12). Weil Rußland ein vorkapitalistisches Land ist und der Kapitalismus eine unvermeidliche Etappe, der der Sozialis-

---

(11) Lenin, Zwei Taktiken der Sozialdemokratie in der demokratischen Revolution, in Ausgewählte Werke, Bd. 1, s. 540.

(12) Ebd., S. 560, im Original hervorgehoben.

mus notwendig nachfolgen muß, ist also das Bekenntnis durchaus kohärent mit seinen Prämissen: "Die Marxisten sind vom bürgerlichen Charakter der russischen Revolution unbedingt überzeugt." (13).

Parallel dazu projiziert Lenin die Geschichte Deutschlands, insbesondere das dramatische Ende der bürgerlichen Revolution von 1848, auf die russische Geschichte und zieht die Folgerung, hier wie dort werde das Bürgertum die demokratische Revolution verraten und einen Pakt mit dem König bzw. mit der reaktionären Landaristokratie schließen. Dieser Voraussetzung nach steht das Proletariat vor einer übermenschlichen Aufgabe: Es muß die demokratische Revolution führen und bis zum Ende bringen und erst danach die sozialistische Revolution vollziehen (14). Man kann an solchen Sachverhalten vorzüglich bemerken, wieviel Theoretisches Lenin noch mit der II. Internationale, mit Kautsky verband.
Die bürgerliche Demokratie wird schon in diesen früheren politischen Schriften mit demselben Mißtrauen betrachtet. Von Freiheit wird nur gesprochen, und sie wird begrüßt, aber nicht als Thema oder Wert an sich selbst, sondern solange sie "im Interesse des Proletariats" steht und die sozialistischen Ziele begünstigt (15). Sie funktioniert als bloßes Mittel, was bedeutet, daß sie aufgehoben werden kann, wenn sie den - eigentlich von der Partei erkannten und bestimmten - Interessen des Proletariats widerspricht. Hier sind die meisten Zeichen der leninistischen Konzeption

---

(13) Ebd., S. 558. Vgl. auch ebd., S. 562, 593f, 618f.

(14) Siehe ebd., S. 570, 604, 620, 638-646.

(15) Ebd., S. 537.

der Befreiung des Proletariats ablesbar: die Fetischisierung der Autorität, die Zentralisierung, eine gewisse Willkür in der Führung der politischen Affären, die Gleichsetzung von Wirksamkeit und Veränderung "von oben", die elitär-erzieherische Haltung gegenüber den Massen, die Verachtung oder Minimierung erfinderischer Erfahrungen der Arbeiter, die außerhalb der Initiative - oder Einflußsphäre der Partei fallen. Das alles mußte notwendigerweise das Verhältnis der Leninschen Partei zu der allerechtesten Erfahrung der sozialistischen Demokratie, den Arbeiterräten - die keine Erfindung der russischen Sozialdemokratie waren, sondern autonome und spontane Organisationsformen der Arbeiterklasse - negativ bedingen (16). Die Beziehungen gehen im Laufe von fast zwei Jahrzehnten von einer ursprünglichen Ambivalenz über verschiedene Versuche, die Sowjets zu kooptieren, bis zu ihrer totalen politischen Entmachtung und Unterordnung unter dem Parteikommando. Damit war zugleich der Weg einer anderen Differenz zu Marx, den Staat betreffend, zum Teil geebnet.

2. Staat und Freiheit: Diktatur des Proletariats und Absterben des Staates.

Marx hat keine Theorie des Staates hinterlassen. Mit dem Problem beschäftigt er sich näher und etwas konkreter in den wenigen Schriften, in denen es darauf an-

---

(16) Es ist auch nicht zu übersehen, wie Lenin sich zu dieser Zeit über das andere Experiment sozialistischer Demokratie, nämlich die Pariser Kommune, äußert. Im Unterschied zu Marx und Engels, die politische Fehler zwar kritisierten, ihre freiheitlichen Züge aber lobten, hebt Lenin besonders die Mängel, die naive libertäre Haltung der Kommunarden hervor. Daß sie für ihn folglich nicht unbedingt ein Vorbild war, dies besagt sein eigenes Urteil: "Das war eine solche Regierung, wie es unsere nicht sein darf." Ebd., S. 590, im Original hervorgehoben.

kommt, politische und ideologische Analysen gerade gegenwärtiger Phänomene zu leisten. Die Fragestellung in diesen Untersuchungen ist am Verhältnis der Klassenherrschaft beziehungsweise der Relation des Staates zu den sozialen Klassen orientiert. In der vom Standpunkt jenes Problems vielleicht bedeutendsten seiner Schriften "Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte" treten zwei wichtige Erklärungen hervor, die aus dem empirischen Diskussionen herausgehoben werden können, um einen ersten Blick auf die Marxschen Ansichten über die Frage des Staates und seiner Beziehung zur Herrschaft zu werfen. Er zeigt unter anderem erstens, daß, wenn auch der bürgerliche Staat die allgemeine soziale Herrschaft des Bürgertums unterstützt, dieses ihn nicht "besitzt", also ihn nicht beliebig handhaben kann. Der Staatsapparat kann unter Umständen und in bestimmten Situationen (durch wachsende Zentralisierung, Hypertrophie der Bürokratie usw.) sein normales Quantum Autonomie bezüglich des Bürgertums substantiell erweitern und eben dadurch die bestehende Klassenherrschaft noch besser ermöglichen (17). Damit wird zugleich auf der anderen Seite verdeutlicht, daß die Bourgeoisie

---

(17) Siehe Marx, MEW, Bd. 8., S. 150ff. Vor allem die Stelle weist darauf hin: "Indem also die Bourgeoisie, was sie früher als "liberal" gefeiert, jetzt als "sozialistisch" verketzert, gesteht sie ein, daß ihr eigenes Interesse gebietet, sie der Gefahr des Selbstregierens zu überheben, daß, um die Ruhe im Land herzustellen, vor allem ihr Bourgeoisparlament zur Ruhe gebracht, um ihre gesellschaftliche Macht unversehrt zu erhalten, ihre politische Macht gebrochen werden müsse; daß die Privatbourgeois nur fortfahren können, die andern Klassen zu exploitieren und sich ungetrübt des Eigentums, der Familie, der Religion und der Ordnung zu erfreuen, unter der Bedingung, daß ihre Klasse neben den andern Klassen zu gleicher politischer Nichtigkeit verdammt werde". Ebd. S. 154.

nicht nur innerhalb einer liberal-demokratischen Regierungsform oder Gestaltungsprinzips des Staates herrschen, sondern daß die Diktatur im klassischen Sinn zum selben Zweck vorrangig sein kann, mit Folgen für die unterdrückten Klassen, die nicht gleichgültig sind.

Die Marxschen Analysen des bonapartistischen Staatsstreiches beinhalten, kurz dargestellt, die allgemeine und richtungsweisende Einsicht, daß zwischen Staat und Klassenherrschaft eine stetige, aber in ihrer Eindringlichkeit variable Verbindung besteht, daß diese beiden Momente oder Sphären eine historisch-gesellschaftliche Spannung bilden, in der sie sich überschneiden, ineinander gehen, ohne sich aufeinander zu reduzieren. Marx zieht hier eine sichtbare Grenzlinie von der Besonderheit des Politischen zum Ökonomischen einerseits, die andererseits auch auf Spezifität und beschränkte Gültigkeit der Betrachtungsebene der Klassenverhältnisse beziehungsweise -struktur hinweist. Dadurch hält er sich fern von der Hegelschen Vorstellung des Staates als Absolutum über den sozialen Klassen und der entsprechenden Interpretation der Staatsklasse, des Beamtentums, als neutraler Verkörperung jenes universalen Subjekts. Er verfällt auch nicht in den bloß anderen extremen Standpunkt, wonach der Staat vorschnell als ein Mittel oder Instrument der herrschenden Klasse verstanden wird.

Später, angesichts der Erschütterung infolge der grausamen Unterdrückung der Pariser Kommune, äußern sich Marx und Engels dennoch über den Staat durch Formulierungen, deren Klang zum instrumentalistischen Verständnis des Staates veranlassen kann. So beispielsweise Engels in seiner Einleitung zu Marx' "Der Bürgerkrieg in Frankreich": "In Wirklichkeit aber ist der

Staat nichts als eine Maschine zur Unterdrückung einer Klasse durch eine andere, und zwar in der demokratischen Republik nicht minder als in der Monarchie; und im besten Fall ein Übel, das dem im Kampf um die Klassenherrschaft siegreichen Proletariat vererbt wird und dessen schlimme Seiten es ebensowenig wie die Kommune umhin können wird, den ganzen Staatsplunder von sich abzutun." (18).Marx nimmt in seiner Schrift über die Pariser Kommune eine im "18. Brumaire" schon anwesende These wieder auf und behauptet jetzt, daß sie die wichtigste Lektion aus dieser tragischen historischen Erfahrung für die Arbeiterklasse ist: Dem Proletariat genügt es nicht, den Staatsapparat zu erobern und ihn einfach funktionieren zu lassen wie bisher. Es ist, laut Marx, also absolut notwendig, daß die Arbeiterklasse die bürgerliche Staatsmaschinerie zerschlägt (19).

Das ist einer der wenigen Momente im ganzen Werke Marxens, wo er den Ausdruck "Diktatur des Proletariats" gebraucht. Dieser Moment scheint besonders erheblich zu sein, weil er die einzige Gelegenheit darbietet, in der dieser Begriff in Zusammenhang mit einer ziemlich detaillierten Schilderung und Interpretation jener konkreten Erfahrung der Machtausübung durch die Proletarier und ihre Alliierten auftaucht. Was heißt 'Diktatur des Proletariats' in diesem Kontext? Engels setzt

---

(18) Engels, MEW, Bd. 22, S. 199.

(19) Siehe MEW, Bd. 17, S. 336, 541ff.

dies einfach der Kommune gleich (20). Im Marxschen Text aber kann man bei diesem Begriff unter zweierlei Bedeutungen unterscheiden, die zu ganz verschiedenen analytischen Ebenen führen. Sie stellen sich leider auf eine wechselnde Weise dar, was m.E. zum Übersehen dieser fundamentalen Differenz verleiten bzw. zur Rückführung des einen Niveaus auf das andere lenken kann. Marx spricht auf der einen Seite in einem allgemeinen Sinn von Diktatur des Proletariats in Analogie zur "Diktatur der Bourgeoisie". In dieser Bedeutung kann 'Diktatur' nur Klassenherrschaft heißen oder die Klasse, die in einer historischen Produktionsweise und in bestimmten Gesellschaftsformationen herrscht, bezeichnen. Der Ausdruck meint diesem Gebrauch nach kein politisches Regime oder keine besondere Art und Weise des Regierens; die bloße Anspielung auf die herrschende Klasse besagt nichts über die Form, die die Staatsmacht in Parallelität und Autonomie zur Herrschaft für die Ausübung ihrer Funktionen übernimmt. Durch die andere Bedeutung wird man auf eine Verständnisebene verwiesen, die der Fragestellung der naturrechtlichen und liberalen Tradition ähnelt. Sie weist also auf den Aspekt der politischen Form einer Gesellschaft hin, auf die Organisation des menschlichen Zusammenlebens, die Verteilung der Macht etc., in wenigen Worten, auf die Form oder Methode der Regierung.

---

(20) "Seht euch die Pariser Kommune an. Das war die Diktatur des Proletariats." MEW, Bd. 22, S. 199. Marx beschreibt noch die Maßnahmen zur Verwirklichung der direkten Demokratie im Überwinden der Dichotomie von Vertretern und Vertretenen, Abschaffung der repressiven Apparate etc. Siehe "Der Bürgerkrieg in Frankreich", MEW, Bd. 17, S. 336-348, S. 528-534.

Für die obige Tradition nun bedeutet Regieren immer eine Instanz über den Mitgliedern der Gesellschaft; die politische Macht, der Staat wird in Abstraktion, in der Trennung von den konkreten Menschen gedacht. Gerade hier transzendiert Marx zugleich diese Tradition, und zwar durch die Idee der Abschaffung dieser Trennung, der Verwandlung des 'Regierens über' ins 'Regieren mit' oder ins Selbstregieren, das der Sinn jenes Prozesses des "Absterbens des Staates" ist. Marx redet demgemäß von der Diktatur des Proletariats als einer Regierungsform, die die größtmögliche Freiheit in der Geschichte, nämlich die Befreiung der Arbeit vom Zwang oder die Emanzipation des arbeitenden Menschen ermöglichen würde: "Die (die Diktatur des Proletariats, L.B.) war wesentlich eine Regierung der Arbeiterklasse, das Resultat des Kampfs der hervorbringenden gegen die aneignende Klasse, die endlich entdeckte politische Form, unter der die ökonomische Befreiung der Arbeit sich vollziehen konnte." (21). Vom rein analytischen Standpunkt her ist aus alledem zu schließen, daß im Gegensatz zur Diktatur der Bourgeoisie die des Proletariats sich nur vermittels einer anfänglich mindestens so großen Freiheit wie in der ersteren - und davon ausgehend sich erweiternden - verwirklichen kann; daß nur unter demokratischer Gestalt sich das angesprochene Absterben des Staats herausprozessieren kann. Eine diktatorische 'Diktatur des Proletariats' sollte also ein Unsinn sein, aus dem einfachen Grund, daß dies eher den Staat verewigen und nochmals in der Geschichte eine "Regierung über" bilden würde; nun aber diesmal eine, die in der Tat eine ganz andere Macht über der Arbeiterklasse bedeuten würde.

---

(21) MEW, Bd. 17, S. 342; vgl. auch S. 545.

Das Problem der Diktatur des Proletariats findet in Lenin seinen Haupttheoretiker. Man kann sagen, der Begriff erhält durch ihn und im Leninismus überhaupt ein strategisches Gewicht und eine theoretische Wichtigkeit, die er in den Marxschen Schriften nie besessen hat. Lenin widmete diesem Punkt besondere Aufmerksamkeit in der Phase, die der Machtübernahme durch die Bolschewiki vorangeht, und kurz danach in einer Schrift, in der er sich heftig mit Kautsky auseinandersetzt. Sein Versuch, den Begriff der proletarischen Diktatur zu klären und zu verteidigen, könnte als Vollendung seiner tendenziell steigernden Trennung von der politischen Linie und vom Geist der II. Internationale angesehen werden. Hier vor allem findet die theoretische Vertiefung und Kristallisierung der instrumentalistischen Staatsauffassung statt, nach der der Staat als ein Ding oder Werkzeug in den Händen der herrschenden Klasse begriffen wird (22).

In "Staat und Revolution" verfährt Lenin schon bloß logisch im Hinblick auf eine Relativierung der Unterschiede zwischen Demokratie und Dikatatur in einem Medium von Klassenherrschaft des Bürgertums. Sein Gedankengang ist durchaus vom Pathos der Verachtung der liberal-demokratischen Institutionen geprägt, weshalb er in der bürgerlichen Demokratie nichts anderes als das beste Herrschaftsinstrument des Kapitals bzw. der kapitalistischen Klasse sehen kann: "Die Allmacht des "Reichtums" ist in der demokratischen Republik deshalb sicherer, weil sie nicht von einer schlechten politischen Hülle des Kapitalismus abhängig ist. Die demokratische Republik ist die denkbar beste politische Hülle

---

(22) Wie es übrigens die Überschrift eines Abschnitts in "Staat und Revolution" schon andeutet, vgl. Lenin, Ausgewählte Werke, Bd. II, Berlin, 1976, S. 327.

des Kapitalismus, und daher begründet das Kapital, nachdem es (...) von dieserbesten Hülle Besitz ergriffen hat, seine Macht derart zuverlässig, derart sicher, daß kein Wechsel, weder der Personen noch der Institutionen noch der Parteien der bürgerlich-demokratischen Republik, diese Macht erschüttern kann."(23). Lenin richtet die Argumentation über die Erklärung des Absterbens des Staates im Sozialismus danach, daß auch das Absterben der bürgerlichen Demokratie demonstriert wird; das Wort 'Demokratie' verwendet er als Synonym für 'Staat' (24), und zwecks der theoretischen Unterstützung seiner Interpretation bedient er sich vielfach Engelsscher Schriften sogar für die Behauptung, daß das allgemeine Stimmrecht ein "Werkzeug der Herrschaft der Bourgeoisie" ist (25). Nun, interessanterweise, übersieht er einen Text von Engels, der von einer völlig anderen Absicht als der Leninschen bewegt ist, eine recht entgegengesetzte Meinung über das Wahlrecht vertritt und ganz andere Zwecke verfolgt als diejenigen, welche die Bezugnahmen Lenins hier anzugeben versuchen. Es handelt sich um die von Engels 1895 geschriebene Einleitung zu Marxens "Die Klassenkämpfe in Frankreich", die eigentlich ein echtes Plädoyer für die Revidierung der Taktik der sozialistischen Bewegung ist (26). Engels erklärt

---

(23) Ebd., S. 328.

(24) Siehe auch ebd., S. 332f. und 386.

(25) Ebd. S. 328.

(26) Siehe MEW, Bd. 22, S. 509-527. Das wird in einer neuen Interpretation besonders betont, worin dieses "politische Testament" Engels' als Ursprung des Revisionismus Bernsteins in "Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie" (1899) betrachtet wird. Siehe Lucio Colletti, Bernstein und der Marxismus der II. Internationale, Frankfurt, 1971. Diese Schrift, eine kritische Einleitung zur italienischen Ausgabe des Werkes Bernsteins, enthält auch fruchtbare Auseinandersetzungen mit der instrumentalistischen Konzeption des Staates; vgl. ebd., S. 74ff.

das Veraltetsein des ursprünglichen Kampfstils, der Insurrektionen und Rebellionen nach den Vorstellungen von 1789 und 1848, und hebt - nebenbei auf eine Weise, die den Gramscischen Begriff vom Positionskrieg vorwegnimmt - eben deswegen die Wichtigkeit des Wahlrechts (von Engels eher als "Werkzeug der Befreiung" im Text bezeichnet) hervor (27).

Lenin behauptet die Unentbehrlichkeit des Staates nach der Machtübernahme durch die Arbeiterklasse und ihre Partei noch um des Kampfes gegen die Reaktionen der Bourgeoisie willen. Optimistisch beharrt er darauf - obwohl die "Besitzergreifung der Produktionsmittel durch den Staat im Namen der ganzen Gesellschaft" stattfindet - daß der Staat trotzdem langsam absterben würde. Eine moralisch positive Überschätzung der zukünftigen Besitzergreifenden der Produktionsmittel - die im Grunde keine Arbeiter, sondern Vertreter, Mitglieder einer von der Klasse tatsächlich unabhängigen Macht (gleichgültig welcher Art) sind - muß der Grund gewesen sein, warum Lenin sich die Frage nie stellte, ob diese Besitznahme im Namen anderer, die Besitzenden nicht in eine Klasse für sich, mit eigenen Interessen, also auch in eine herrschende Klasse verwandeln könnte - nun aber in eine

---

(27) Siehe MEW, Bd. 22, besonders S. 513, 517, 519ff, 524f und mit allen Buchstaben S. 523: "Die Zeit der Überrumpelungen, der von kleinen bewußten Minoritäten an der Spitze bewußtloser Massen durchgeführten Revolutionen ist vorbei. Wo es sich um eine vollständige Umgestaltung der gesellschaftlichen Organisation handelt, da müssen die Massen selbst mit dabei sein, selbst schon begriffen haben, worum es sich handelt, für was sie mit Leib und Seele eintreten. (...) Langsame Arbeit der Propaganda und parlamentarische Tätigkeit sind auch hier als nächste Aufgabe der Partei erkannt." Darüber ist in "Staat und Revolution" erstaunlicherweise kein Wort zu lesen.

solche, die sich im Gegensatz zur Bourgeoisie nicht als Eigentümer darstellt. Diese Klasse, die nach jener Funktion eine Staatsklasse, absolut identisch mit dem Staat wäre, würde logischerweise keineswegs in Hinsicht auf das Absterben des Staates historisch-tendenziell handeln; was gegebenenfalls ein völlig neuer Hintergrund wäre, demgemäß die Frage nach der Selbstbefreiung der Arbeiterklasse immer noch aktuell bleiben und eine umgestaltete Antwort verlangen würde (28).

Wie das allgemeine Stimmrecht, werden der Parlamentarismus und die bürgerliche Praxis der Vertretung scharf angegriffen. Nicht die Praxis der Vertretung überhaupt ist nach Lenin unangemessen, sondern ihre Gestalt in der bürgerlichen Demokratie, wo es nur darauf ankäme, "Einmal in mehreren Jahren zu entscheiden, welches Mitglied der herrschenden Klasse das Volk im Parlament niederhalten und zertreten soll" (29). Andererseits aber wird diese Institution im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit der anarchistischen totalen Ablehnung der Politik positiv bewertet und dementsprechend verteidigt, weil sie ausnutzbar sei (30). Lenins Argumentation schwankt

---

(28) Das Beispiel der Pariser Kommune ist trotz aller Vorbehalte die große Anregungsquelle der Leninschen Vorschläge und praktischen Maßnahmen zur Aufhebung des Staates; dazu vgl. Lenin, Staat und Revolution, in: Ausgewählte Werke, Bd. 2, S. 351-364.

(29) Ebd. S. 355; vgl. auch S. 356ff.

(30) Vgl. ebd., S. 355. Die Anerkennung der Nützlichkeit der bürgerlichen Demokratie erfolgt weiter: "Wenn Engels sagt, daß in einer demokratischen Republik der Staat "nicht minder" als in der Monarchie eine "Maschine zur Unterdrükkung einer Klasse durch eine andere"bleibt, so bedeutet das durchaus nicht, daß die Form der Unterdrückung dem Proletariat gleichgültig sei, wie manche Anarchisten "lehren". Eine breitere, freiere, offenere Form des Klassenkampfs und der Klassenunterdrückung bedeutet für das Proletariat eine riesige Erleichterung im Kampf um die Aufhebung der Klassen überhaupt." Lenin, ebd., S. 384.

in diesem Punkt zwischen der von seinen Worten angedeuteten radikalen Zurückweisung und einer gemäßigteren Kritik, wodurch er selbst Erwägungselemente angibt, die gestatten, gegen die obige und ähnliche Stellungnahmen in seinem Werke Bedenken anzumelden. Abgesehen davon, daß der faktische Utilitarismus dieser gemäßigteren Einstellung zur Demokratie und zum Parlamentarismus einen gewissen verschwörerischen Ton offenbart, der m.E. mit der Vorstellung der Selbstbefreiung der Arbeitermassen schwer zu versöhnen ist und Zweifel an der verhüllten voluntaristischen Natur der Leninschen Auffassung der Emanzipation des Proletariats erweckt. Es sind also Stellen wie diese, die den Eindruck verstärken, daß Lenin die demokratischen Gewinne der Neuzeit nie hoch genug bewertete und ernst nahm, weshalb seine Einstellung zu den bürgerlichen Rechten und Freiheiten häufig leicht und vorschnell sich entweder im Moralismus der empörten Kritik verfängt oder von Anfang an für die bloße Verhöhnung entschließt.

Kein Zufall, daß seine Polemik gegen Kautsky nicht selten mit der einen oder andere Charakteristik versehen wird. In Lenins Augen verkörpert der Haupttheoretiker der sozialistischen Internationale - dessen Kritik des Begriffs der Diktatur des Proletariats und der russischen Revolution durch eine Leninsche Schrift erwidert wird, die einen schon psychologisch-moralisch beeinflussenden Titel trägt (31) - den Verrat und die Verfälschung der Marxschen Theorie. Angenommen, daß es eine richtige Weise, die Schriften Marxens und Engels' zu interpretie-

---

(31) "Die proletarische Revolution und der Renegat Kautsky" in: Ausgewählte Werke, Bd. 3, Berlin 1961.

ren gibt - und diese ist implizit seine eigene - paßt dieses Verfahren des Abtuns des Kritikers durchaus zum dogmatischen Anspruch auf Orthodoxie.

Die Fragestellung Kautskys zum Problem der Diktatur des Proletariats geht, als Betrachtungsprinzip, von der Unterscheidung zwischen Demokratie und Diktatur aus. Sie sind für ihn sich ausschließende Methoden und Modi, das Politische zu begreifen und Politik zu betreiben, worauf letzten Endes die Bedeutung von 'Regierungsform' beruht. Sowohl der Sozialismus als auch die Demokratie sind seiner Ansicht nach Mittel zum höchsten Ziel: Aufhebung der Ausbeutung und Unterdrückung, was der Errichtung der klassenlosen Gesellschaft gleichkommt (32). Er versteht, daß Demokratie ohne Sozialismus existieren kann, keinesfalls aber das umgekehrte Verhältnis: "Für uns also ist Sozialismus ohne Demokratie undenkbar. Wir verstehen unter dem modernen Sozialismus nicht bloß gesellschaftliche Organisierung der Produktion, sondern auch demokratische Organisierung der Gesellschaft. (...) Kein Sozialismus ohne Demokratie." (33) Die Wichtigkeit der Demokratie überhaupt für die Befreiung der Arbeiterklasse wird unterstrichen, weshalb die bürgerlich-liberale Demokratie in dem Maße verteidigt wird, wie sie auch eine Erscheinung der Demokratie in der Geschichte ist. Dies bedeutet aber nicht, daß ihre Mangelhaftigkeit und ihr Ungenügen nicht erkannt und berücksichtigt werden: sie ist noch weit davon entfernt, diese allgemeine demokratische Organisierung des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu sein. Es scheint mir ein großer Interpretationsfehler zu sein, zu glauben, daß Kautsky die bürgerliche Demokratie trotz ihrer Inhaltslosigkeit als

---

(32) Vgl. Kautsky, Die Diktatur des Proletariats, Wien, 1918, S. 5.

(33) Ebd., Vgl. auch S. 19f.

vollendete politische Form vergötzt, welche nun durch ein paar soziale und ökonomische kleine Reformen oder Ergänzungen als unkritisierbares Prinzip der Gestaltung des Politischen auftreten könnte. Andererseits berühren die Erwägungen Kautskys aber doch empfindliche Punkte der Leninschen Theorie, nämlich die Gefahr der Entstehung von Machtverhältnissen bezüglich der Proletarier aufgrund des "Mehrwissens", das heißt die Bevormundung der Arbeiterklasse, mit wenigen Worten eines Autoritarismus mit guter Absicht (34).

Lenin im Unterschied dazu behandelt dasselbe Problem vom Standpunkt einer Gegenüberstellung von zwei Staatstypen oder Staatsarten aus: die bürgerliche Demokratie, die er mit dem bürgerlichen Staat gleichsetzt und ihr Gegensatz, die proletarische Demokratie, die Synonym für den proletarischen Staat ist. Diesem Verständnis nach verurteilt er den Ansatz Kautskys als liberal, also als etwas mit dem Marxschen Gedanken Unverträgliches, das von vornherein als falsch abzulehnen ist (35). Einerseits wirft er Kautsky mit Recht eine Einseitigkeit im Denken vor, denn dieser redet von Demokratie

---

(34) Vgl. ebd., S. 5f. Kautskys theoretische (und politische) Fehler beruhen m.E. vielmehr auf den Voraussetzungen seines ökonomistischen Gedankens, die seinen Glauben an die ruhige und friedliche Evolution vom Kapitalismus bzw. von der bürgerlichen Demokratie zum Sozialismus und zu jener höheren Gestalt der Demokratie durchaus leiten. Ein Beispiel dazu ist sein so optimistisch wie illusorisches Vertrauen in einen Umschlag der ökonomischen Errungenschaften der kapitalistischen Entwicklung - wobei übrigens die Ökonomie auf die Technik faktisch reduziert wird - in sozialistische Erscheinungen; wodurch er sich eher an Bernstein - dessen Behauptungen z.B. über die Demokratisierung bzw. Sozialisierung des Privateigentums vermittels der Aktiengesellschaften bereits von Rosa Luxemburg kritisiert wurden - annähert.

(35) Vgl. Lenin, Die proletarische Revolution und der Renegat Kautsky, in: Ausgewählte Werke, Bd. 3, Berlin 1961, S. 76ff, 81, 84, 93.

überhaupt, d.h. ohne Aufmerksamkeit oder Wert auf ihren Klassencharakter zu legen. Da die allgemeine Prämisse immer noch jene ist, daß der Staat ein Instrument der herrschenden Klasse ist, bleibt der Standpunkt des Verhältnisses der Klassen in der gesellschaftlichen Struktur der ausschließlich ausschlaggebende, wonach das Funktionieren des Staates für die Analyse nur eine abgeleitete und sekundäre Rolle spielen kann. Hierin liegt jedoch eine bloß verdrehte Einseitigkeit in bezug auf jene Kautskys, nämlich in der Vernachlässigung der analytischen Selbständigkeit des Moments des Regierens und der realen Möglichkeiten für die affirmative individuelle Befreiung, die mit demselben Moment zusammenhängen. Lenin intendiert, das Regieren im Herrschen zu subsumieren, verdunkelt aber oft die Differenz von beiden Aspekten und kann letztlich nicht verhindern, daß diese so wichtige Unterscheidung stillschweigend in seiner eigenen Argumentation hier und da wieder auftaucht: "Diktatur bedeutet nicht unbedingt die Aufhebung der Demokratie für die Klasse, die diese Diktatur über die anderen Klassen ausübt; sie bedeutet aber unbedingt die Aufhebung der Demokratie (oder ihre äußerst wesentliche Einschränkung, was auch eine Form der Aufhebung ist) für die Klasse, über welche oder gegen welche die Diktatur ausgeübt wird." (36)

Wenn also stark ins Auge fällt, wie sich bei Lenin eine Tendenz zu jener Rückführung geltend macht, geht in der Schrift Kautskys - seine Gedanken durchziehend - eine andere Art von Mangel vonstatten. Er

---

(36) Ebd., S. 79.

kann wohl beide Momente unterscheiden, was man auf verschiedenen Diskussionsebenen feststellen kann(37). Gerade damit verbindet sich dennoch eine unübersehbare Einschränkung seines Gedankens: Kautsky bleibt bei dieser Differenzierung stecken, er vermag nicht, Herrschen und Regieren im Hinblick ihrer Aufhebung in eine Vermittlung zu bringen; sein Positivismus verhindert völlig, über diese gegebene, etablierte Funktionenverteilung sozusagen hinauszuschauen und der Vorstellung der Sèlbstregierbarkeit der Gesellschaft - die bei Lenin allerdings kraft der Reflexion über das Absterben des Staats ihren Sinn durchaus beibehält - ein minimales Interesse zu gewähren. Seine Bemühungen müssen sich in diesem Sachverhalt beim bisherigen, vorhandenen politischen Sein erschöpfen: "Eine Klasse kann herrschen, aber nicht regieren, denn eine Klasse ist eine formlose Masse, regieren kann jedoch nur eine Organisation" (38). Lenin auf der anderen Seite verspottet die Sorge Kautskys um das Regieren. Diese und ähnliche Diskussionen weisen die Stellen auf, in denen er seine negative Gesinnung hinsichtlich der bürgerlichen Rechte und Freiheiten zum Ausdruck bringt (39). Man kann ihn heute, erfahrungsgemäß,

---

(37) Beispielsweise: "Partei und Klasse brauchen also nicht zusammenzufallen. Eine Klasse kann sich in verschiedenen Parteien spalten, eine Partei aus Angehörigen verschiedener Klassen bestehen. Eine Klasse kann herrschend bleiben und doch ein Wechsel der regierenden Partei eintreten ..." Kautsky, Die Diktatur des Proletariats, S. 16.

(38) Ebd., S. 15.

(39) Lenin spricht, wie gesehen, abwertend vom parlamentarischen System der Vertretung, vom Wahlrecht; jetzt von der Pressefreiheit, siehe, Die proletarische Revolution und der Renegat Kautsky, in: Ausgewählte Werke, Bd. 3, S. 86ff; und auch in einer These für den 1. Kongreß der III. Internationale, vgl. ebd., S. 167f.

freilich nur unterstützen, wenn er der demokratischen Überzeugung des Großbürgertums mißtraut und bezweifelt: "Je entwickelter die Demokratie, desto näher rücken bei jeder tiefgehenden politischen Auseinandersetzung, durch die die Bourgeoisie gefährdet wird, Pogrome oder Bürgerkriege heran." (40). Daß die Bougeoisie alles treiben kann - bis zum Verbrechen - um ihre Privilegien aufrechtzuerhalten, ja, daß sie die legitim demokratische Machtübernahme durch die Arbeiterklasse und ihre Alliierten in der Tat unterminiert und sabotiert, das muß aber immer noch kein Grund sein für die Abschaffung von freiheitlichen Errungenschaften, gerade weil das Bürgertum dies ebenso kann und eventuell will.

Ein solches Risiko wird also in der Schrift Kautskys geahnt: Unter autoritären Machtverhältnissen kann die Arbeiterklasse sich nie politisch entwickeln, ihre Emanzipation wird von einer revolutionären Minderheit anstelle von den ganzen Massen getrieben, von einer Gruppe, die sich in der Praxis auf diesem Weg allmählich vom Volk trennen muß. Der Zweck dieser seiner Kritik am Leninismus gewinnt stets eine deutlichere Gestalt mit der Entfaltung der Polemik: Lenins Einsicht in das Problem der Dikatur des Proletariats tritt theoretisch und in Worten für eine Klassenherrschaft der Arbeiter ein, wird aber in der Praxis in eine neue Art Regierung über das Proletariat münden (41). Er äußert sich folgendermaßen über die mögliche Parteidiktatur als Regierungsform im Unterschied zur Klassendiktatur, d.h. zur allgemeinen sozialen Herrschaft, die der Gehalt des um-

---

(40) Ebd., S. 89.

(41) Siehe Kautsky, Die Diktatur des Proletariats, S. 19ff.

strittenen Begriffs der Diktatur des Proletariats bleiben sollte: "Die Diktatur als Regierungsform ist gleichbedeutend mit der Entrechtung der Opposition.Ihr wird das Wahlrecht genommen, die Preß- und Vereinsfreiheit." Er fährt fort: "Staatliche Organisierung der Produktion durch eine Bürokratie oder durch die Diktatur einer einzelnen Volksschicht bedeutet nicht Sozialismus." (42). Seine Schilderung der wahrscheinlich kommenden politischen Apathie der Arbeiterklasse und aller außerparteilichen Organisationen wirkt einer Vorwegnahme ähnlich, Grund, warum die Folgerung gezogen wird: "Wir können unter der Diktatur des Proletariats nichts anderes verstehen, als seine Herrschaft auf der Grundlage der Demokratie." (43).

Die Gegenüberstellung der Thesen Lenins und Kautskys im Kontext des Versuchs einer Erörterung des Begriffs der Diktatur des Proletariats - **der einer** geschichtlichen Periode des Übergangs zur klassenlosen Gesellschaft und zum Reich der Freiheit entsprechen soll - zeigt erstaunlicherweise eine theoretische Situation, in der die zwei Hauptdenker der zwei extrem entgegengesetzten, sich aber gleichermaßen auf Marx berufenden Strömungen kaum etwas Neues oder Substantielles, im Sinne der Durchdenkung des Problems der Aufhebung des Staats, gebracht haben. Beide haben fast so gut wie nichts zu den Anweisungen und Grundvorstellungen hinzugefügt, die über verschiedene Schriften Marxens und Engels' verstreut sind. Ihre Gedanken lassen die Beantwortung der Frage nach der Überwindung des Staatsprinzips nicht fortschreiten, denn beide Autoren - zwar mit verschiedenen Interessen und aus verschie-

---

(42) Ebd., S. 21ff.

(43) Ebd., S. 27.

denen konkreten Gründen - kehren auf entscheidenden Stufen ihrer Analysen zu demselben Prinzip zurück. Ebensowenig können sie Beiträge leisten zur Ersetzbarkeit jener getrennten politischen Übermacht im gesellschaftlichen Zusammenleben durch freiheitliche Formen, Praxen und Institutionen der Selbstregierbarkeit der sozialen Welt: der letztere in dem Maße, wie er den vorhandenen Stand der Entwicklung der Freiheit zuwenig kritisiert; der erstere, indem er dieselbe Etappe zu sehr verachtet. Nach wie vor ist die Frage offen und aktueller als je. Die Ansätze nun zu den möglichen Antworten sind woanders zu suchen.

3. Sozialismus mit Demokratie

Freiheit und Demokratie beanspruchen als Werte universale Gültigkeit. Sie behalten immer noch ihre Wahrheit, ihre normative und politische Wirksamkeit bleibt unerschöpft, trotz allem, was in der neueren Geschichte gegen sie, manchmal sogar in ihrem Namen, getan wurde. (Es spricht gewiß für die moralische Stärke beider Werte, daß nicht einmal die schlimmsten Diktaturen zu erklären wagen, daß die prinzipiell gegen diese Werte sind; sie versuchen eher durch raffinierte Sophisterei ihre eigene Unfreiheit zu rechtfertigen oder diese in ihr Gegenteil zu verwandeln.) Abgesehen von allen möglichen Manipulierungen der Bedeutung des Wortes 'Volk' im Laufe der Geschichte - was mit dem klassenhaften Charakter der bisherigen menschlichen Gesellschaft verbunden ist - eines ist hervorzuheben: Nicht der einzelne oder eine Gruppe, sondern das Volk muß das Prinzip der Legitimität, die Quelle der wahren Macht und der Regierung sein, solange die Klassen und der Staat existieren.

Gerade um der höchsten Zielvorstellung des Absterbens des Staates bzw. des Aufbaus einer herrschaftsfreien, weil klassenlosen Gesellschaft willen, um dem Demokratiebegriff einen neuen Sinn zu gewähren, muß von folgenden Sachverhalten ausgegangen werden: Man kann nach diesem Ziel nur konkret - und nicht bloß verbal, für ideologische Zwecke - in dem Maße streben, wie die realen Bedingungen eines Prozesses geschaffen und befördert werden, in dem die Menschen die Fähigkeit zur Selbstregierung und zur Verantwortung entwickeln, in dem sie die Verwaltung der Sachen ohne Vertreter oder Vermittler erlernen können. Das bedeutet, daß das moderne Prinzip der Souveränität des Volkes an Inhalt zu erweitern ist. Demokratie muß im Sozialismus mehr als die reguläre und periodische Beziehung der Bürger zu festen und vom Leben in der zivilen Gesellschaft abgesonderten Repräsentanten umfassen. Sie muß zur direkten Beteiligung der Mitglieder des sozialen Körpers an den Lösungen und Entscheidungen über Fragen, die das gesellschaftliche Ganze angehen, führen. "Die historische Aufgabe des Sozialismus ist es erstens, die Demokratie zu universalisieren, indem er sie in der gesamten Gesellschaft einführt, zweitens sie so unmittelbar wie möglich zu machen. (...) Das gesellschaftliche Eigentum ist die conditio sine qua non einer solchen Demokratisierung. Diese Abhängigkeit ist jedoch nicht einseitig: das Eigentum kann in der Tat nur in jenem Maße gesellschaftlich sein, in dem eine so verstandene sozialistische Demokratie be

steht" (44). Die Einführung demokratischer Verhältnisse auf möglichst vielen Niveaus des gesellschaftlichen Lebens ähnelt einer Politisierung der zivilen Gesellschaft, die sich gegen jene Illusion richtet, daß die bloße Verstaatlichung der Produktionsmittel letzten Endes ihrer Vergesellschaftung gleichkommt, wie am Beispiel des Gedankens Lenins im vorigen Abschnitt bereits verdeutlicht wurde.

Die Leninsche Rückführung des Demokratiebegriffs auf den Staatstypus der bürgerlichen Herrschaft erschwert eine Ausführung der Frage nach der demokratischen Entwicklung im Sozialismus. Grundlegende Anregungen zu ihrer Beantwortung findet man aber im politischen Werk Rosa Luxemburgs. Es kann hier nicht der Ort sein, um einige Aspekte ihrer Fortsetzung der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie selbst als kritisierbar zu erweisen und um aufzuzeigen, wie sie historisch auf die geistige Lage der II. Internationale beschränkt bleiben müssen. Hingewiesen wird vorübergehend auf zwei dieser Charakteristika, die Rosa Luxemburg übrigens mit der Theorie der sozialistischen Internationale überhaupt teilt: erstens der häufige Gebrauch einer deterministischen Sprache, die zur Erstellung vorschneller Kausalitäten tendiert. Außerdem,

---

(44) S. Stojanović, Kritik und Zukunft des Sozialismus, München, 1970, S. 101. Von demselben Autor vgl. auch, Geschichte und Parteibewußtsein, München, 1978, S. 46 und S. 92ff. Eben in dieser Hinsicht lassen sich jene Worte Blochs, die er in einem frühen Aufsatz schrieb und gegen den innerparteilichen Autoritarismus der Sozialdemokratie richtete, auch auf andere Adressaten beziehen: "Jedes Volk hat nur denjenigen Sozialismus zu erwarten, den es aufgrund seiner errungenen bürgerlichen Freiheiten verdient. Sozialismus ohne weitgehende Kontrolle von unten, ohne durchgängig zwar regulierte, doch dominierte Demokratie ist lediglich ein Preußentum ohne Privateigentum, also Staatssozialismus (mit Akzent mehr auf dem Staat) Bloch, Das falsche Geleise Zimmerwalds (1917), in PoM., S. 28. Vgl. auch ebd. S. 26ff, 56 und 61.

und damit zusammenhängend, bewegt sie sich noch innerhalb der "Theorie des Zusammenbruchs des Kapitalismus", deren negative Konsequenzen für die Politik der sozialistischen Bewegung wohlbekannt sind (45). Sie unterscheidet sich trotzdem von den "Revisionisten" wesentlich, da sie in keinem Moment für Politik der Passivität eintrat, sondern für eine aktive Teilnahme an der Zuspitzung der kapitalistischen Widersprüche war. Rosa Luxemburg wird hier also als eine theoretische Alternative zwischen Lenin und Kautsky betrachtet.

Die politische Philosophie Rosa Luxemburgs wurde lange Zeit in der leninistischen Tradition heftig kritisiert, wenn auch Lenin selbst, trotz aller Meinungsverschiedenheiten zwischen ihnen, sie immer hoch geschätzt hat. Die stalinistische Ideologie hat sie als Theoretikerin der Spontaneität der Masse gestempelt; ihre Verteidigung spontaner Kampfformen der Arbeiterbewegung - das heißt jener Handlungen, die ohne Empfehlung oder Führung der sozialdemokratischen Partei faktisch entstanden sind und in ihren Schriften doch keinen Status eines Prinzips oder einer Methode besitzen - wurde dermaßen diffamiert, als wäre sie als Gegnerin des Organisationsprinzips anzusehen. Ihre Behandlung der Frage des Verhältnisses zwischen Spontaneität und Organisation ist, wie Oskar Negt mit Recht bemerkt, doch authentisch dialektisch: Die Bewegung zum Sozialismus bleibt eine Arbeiterbewegung, solange in diesem Verhältnis Spannung überwiegt, dergestalt, daß kein

---

(45) Für eine ausführliche Diskussion dieser Punkte siehe vor allem die Aufsätze von C. Pozzoli, "Rosa Luxemburg als Marxist" und Lelio Basso, "Der Beitrag Rosa Luxemburgs zur Entwicklung der Marxschen Theorie" in: C. Pozzoli (Hrg), Rosa Luxemburg oder die Bestimmungen des Sozialismus. Frankfurt, 1974.

Moment das andere vernichten oder beherrschen darf (46). Und eben deshalb, weil sie das Spontane im Bewußtsein der Arbeiter nicht geringschätzt, steht Rosa Luxemburg dem Marxschen Gedanken, jenem Grundsatz der Selbstbefreiung des Proletariats, näher als alle anderen marxistischen Theoretiker ihrer Generation, Lenin einschließlich. Denn diese Maxime besagt nur, daß die Arbeiterklasse die Sache ihrer Emanzipation in die eigenen Hände nehmen muß; sie kann genausowenig in ihrer Rolle ersetzt werden, wie sie ihre Befreiung von anderen oder durch andere nicht erhalten kann. Darum ist die obige Dialektik von Spontaneität und Organisation mit dem Geist der Marxschen Konzeption der Entwicklung des 'An-Sich-Seienden' zum 'Für-Sich-Seienden' in unmittelbarer Kontinuität. Wie bei Marx die Bedingungen zur Entstehung eines politischen Bewußtseins in der gegebenen Realität, im Dasein der Arbeiterklasse zu suchen sind, enthält Rosa Luxemburgs Einsicht in dieses Problem die Qualität der Achtung auf die selbständige Dialektik des Bewußtseins des arbeitenden Menschen. Das Klassenbewußtsein funktioniert wie ein "Für-Uns": Es wird weder vorweggenommen noch fertig und vollendet den Arbeitern vorgebracht. Aus dem faktischen Stand des Bewußtseins wird

---

(46) Siehe Oskar Negt, Rosa Luxemburg. Zur materialistischen Dialektik von Spontaneität und Organisation, ebd., S. 154f. Negt schlägt hier auch im Hinblick auf Rosa Luxemburgs Verteidigung der spontanen Handlungen vor, die klassische Bedeutung des Begriffs Spontaneität - in der großen idealistischen Tradition als eng mit Selbstbestimmung, Aktivität, Freiheit verbunden, im Gegensatz zu Passivität und Heteronomie, also der Forderung nach Fähigkeit zum Selbstdenken und -handeln entsprechend - in die sozialistische Theoretisierung aufzunehmen, sie in der neuen emanzipatorischen Perspektive zu gebrauchen.

ein allmählich tieferes Bewußtsein über die Lage der Klasse und der Gesellschaft überhaupt entwickelt, das in seinem Wachstum maximal unterstützt werden kann. Die Theorie der Befreiung wird zu keinem äußerlichen Antrieb, sondern sie versteht sich als organisches Theoretisieren, das sich aus der Erfahrung der Arbeiter konstituiert.

Ein derartiges prinzipielles Verständnis ist also imstande, die Gleichsetzung von Revolution und Eroberung des Staatsapparates zu vermeiden und die dialektische Einheit von sozialen Reformen und Revolution wieder fortzusetzen. Erstere ist ein Verhältnis vom Teil zum Ganzen, letztere vom Mittel zum Zweck, worin das Ziel im Mittel stets bewußt bleiben muß. Nicht zufällig findet sich eine treffliche Formulierung im Zusammenhang mit der Entgegnung auf die Bernsteinsche Negation des höchsten Ziels der sozialistischen Bewegung: "Für die Sozialdemokratie bildet der alltägliche praktische Kampf um soziale Reformen, um die Besserung der Lage des arbeitenden Volkes noch auf dem Boden des Bestehenden, um die demokratischen Einrichtungen vielmehr den einzigen Weg, den proletarischen Klassenkampf zu leiten und auf das Endziel, auf die Ergreifung der politischen Macht und Aufhebung des Lohnsystems hinzuarbeiten. Für die Sozialdemokratie besteht zwischen der Sozialreform und der sozialen Revolution ein unzertrennlicher Zusammenhang, indem ihr der Kampf um die Sozialreform das Mittel, die soziale Umwälzung aber der Zweck ist." (47). Die Bejahung eines bewußten, klassenhaften Subjekts der gesell-

---

(47) Rosa Luxemburg, Sozialreform oder Revolution? in: Politische Schriften, Bd. 1, herausgegeben von O. Flechtheim, Frankfurt/Wien, 1966, S. 47. Vgl. auch ebd. S. 113f.

schaftlichen Veränderung stützt sich in dieser Befreiungsauffassung auch auf diejenige Dimension der Marxschen Geschichtsphilosophie, nach der es objektive Tendenzen im historischen Ablauf gibt, die bloß von selbst keine Transformation verursachen, weshalb sie aktiver kollektiv-menschlicher Kräfte bedürfen, damit ihre Latenz in Erscheinung verwandelt wird. Der Sozialismus ist eine historische Tendenz, keine Unvermeidbarkeit, die sich unabhängig und außerhalb der politischen Anstrengungen der Arbeiterklasse um ihn durchsetzen würde (48).

Die damit konsequente Kritik an dem Evolutionismus der Bernsteinschen Revidierung der Marxschen Theorie läßt auf der anderen Seite keinen Rückfall in die ihm bloß verkehrten Positionen zu. Ebenso scharf werden die Varianten von Linksputschismus und revolutionärer Willkür kritisiert, die den Veränderungsprozeß auf die fetischisierte Eroberung des Staatsapparats reduzieren. In dieser Auseinandersetzung mit dem Voluntarismus in der verändernden Praxis - wobei Rosa Luxemburg abermalig den Blanqismus und die russischen Anarchisten unter "Narodnaja Wolja" anprangert - befinden sich gerade einige theoretische Wurzeln ihrer Kritik des Leninismus. Bereits 1904, im Aufsatz über Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie, nimmt sie zum ersten Mal einen systematisch kritischen Bezug zur Leninschen Parteitheorie, gegen deren zentralistische und streng disziplinäre Züge der Vorwurf einer Verwandtschaft mit den Ideen Blanquis erhoben wird (49). Gerade jene, die das Organisationsprinzip befür-

---

(48) Vgl. Politische Schriften, Bd. 3, S. 56.

(49) Ebd., S. 86f.

worten, sollten darunter noch vielmehr als Belehrung, Agitation und Propaganda verstehen, die an sich immer das Kennzeichen der Äußerlichkeit und des Hinübertragens aufweisen. Die Disziplin der Revolution kann nicht "Tayloristisch", ein rein mechanischer Gehorsam von Befehlen sein; wie kann ein kritisches Bewußtsein von der gesellschaftlichen Totalität aus der Wiederholung, aus dem Mangel an Phantasie, Initiative und Selbstbestimmung hervorgehen? "Die Kampftaktik der Sozialdemokratie wird in ihren Hauptzügen überhaupt nicht "erfunden", sondern sie ist das Ergebnis einer fortlaufenden Reihe großer schöpferischer Akte des experimentierenden, oft elementaren Klassenkampfes. Auch hier geht das Unbewußte vor dem Bewußten, die Logik des objektiven historischen Prozesses vor der subjektiven Logik seiner Träger" (50). Im Ultrazentralismus sieht Rosa Luxemburg ein Pathos von Kontrolle, das von einer Art "Nachtwächtergeist" getragen ist. Das ist bei der Sorge um die "Gefahr des Opportunismus" besonders auffällig. Im Gegenteil ist ihrer Absicht nach der politische Opportunismus nicht durch präventive Maßnahmen zu verhindern; gerade diese vorbeugende Haltung kann viele andere negative Wirkungen veranlassen. Irrtümer und Fehler überhaupt können in den Fragen der sozialen Veränderung keinesfalls a priori bestimmt werden, sie sollen aber elementare pädagogische

---

(50) Ebd., S. 92; vgl. auch, ebd. S. 103. Eine derartige Auffassung der Praxis und der Bildung eines Klassenbewußtseins müßte sich konsequent von allen Verschwörungsstrategien abgrenzen: "Revolutionen werden nicht "gemacht", und große Volksbewegungen werden nicht mit technischen Rezepten aus der Tasche der Parteiinstanzen inszeniert. Kleine Verschwörerzirkel können für einen bestimmten Tag und Stunde einen Putsch "vorbereiten", können ihren paar Dutzend Anhängern im nötigen Moment das Signal zum "Losschlagen" geben. Massenbewegungen in großen historischen Augenblicken können mit dergleichen primitiven Mitteln nicht geleitet werden." Politische Schriften, Bd. 2, S.133. Im selben Sinne vgl. auch ebd., S. 12, 21, 162f.

Elemente bleiben, wie das Falsche, das aus der Erfahrung in Wissen, in Erkenntnis umschlagen kann. Viel höhere Schäden erleidet die Bewegung in ihrer Ganzheit durch die autoritäre Vormundschaft der Arbeiterklasse: "Fehltritte, die eine wirklich revolutionäre Arbeiterbewegung begeht, sind geschichtlich unermeßlich fruchtbarer und wertvoller als die Unfehlbarkeit des allerbesten "Zentralkomitees". (51).

Worin die politische Philosophie Rosa Luxemburgs einen prophetischen Charakter manifestiert und ihren Wert für das Verständnis gegenwärtiger Tendenzen stetig nachweist, ist, dies begriffen zu haben, wie die Geschichte die wechselseitige Entwicklung von Demokratie und Sozialismus fordert, ja beide zu untrennbaren Momenten ein und derselben Dialektik um des Fortschritts der menschlichen Gesellschaft selber willen ernennt. Im offenen Gegensatz zur Fragestellung: sozialökonomische Gerechtigkeit oder politisch-zivile Freiheiten - deren ideologische Natur heute offensichtlich ist - gilt es, ihre Einheit zu bejahen und konsequent tätig dafür einzutreten. Zwar zielt eine derartige Botschaft nicht auf das Großbürgertum ab, das im Zeitalter des monopolistischen Kapitalismus jederzeit bereit ist, die frühe liberale und demokratische Gesinnung preiszugeben. Weil nach wie vor in der bürgerlichen Gesellschaft vom Wert der Volkssouveränität ehrlich Überzeugte existieren, müssen sie unbedingt auf der Ebene ihres Glaubens angesprochen werden. Sei es mir denn gestattet, hier eine längere Stelle anzuführen, die den Sinn des Sozialismus zwecks der Erhaltung und Entwicklung des demokratischen Zusammenlebens m.E. besonders belegt:

---

(51) Politische Schriften, Bd. 3, S. 104.

"Ist aber die Weltpolitik und der Militarismus eine aufsteigende Tendenz der heutigen Phase, so muß sich folgerichtig die bürgerliche Demokratie auf absteigender Linie bewegen. (...) aus der Tatsache, daß der bürgerliche Liberalismus vor Schreck vor der aufstrebenden Arbeiterbewegung und ihren Endzielen seine Seele ausgehaucht hat, folgt nur, daß die sozialistische Arbeiterbewegung eben heute die einzige Stütze der Demokratie ist und sein kann, und daß nicht die Schicksale der sozialistischen Bewegung an die bürgerliche Demokratie, sondern umgekehrt die Schicksale der demokratischen Entwicklung an die sozialistische Bewegung gebunden sind. Daß die Demokratie nicht in dem Maße lebensfähig wird, als die Arbeiterklasse ihren Emanzipationskampf aufgibt, sondern umgekehrt, in dem Maße, als die sozialistische Bewegung stark genug wird, gegen die reaktionären Folgen der Weltpolitik und der bürgerlichen Fahnenflucht anzukämpfen. Daß, wer die Stärkung der Demokratie wünscht, auch Stärkung und nicht Schwächung der sozialistischen Bewegung wünschen muß, und daß mit dem Aufgeben der sozialistischen Bestrebungen ebenso die Arbeiterbewegung wie die Demokratie aufgegeben wird." (52)

Daß die Demokratie für den Kapitalismus nicht mehr wesentlich geworden ist, daraus folgt nicht ihre geschichtliche Entbehrlichkeit. Vom Standpunkt der Befreiung der Arbeiterklasse erweist sie sich als notwendig, da nur unter ihren Eigenschaften Bedingungen zu finden sind, die eine organische Umstrukturierung des Sittlichen und Politischen überhaupt, die Einrichtung neuer Institutionen, kurz den Forschritt der Emanzipation des arbeitenden Menschen ermöglichen. Diese grund-

---

(52) Politische Schriften, Bd. 2, S. 110f.

sätzliche Einstellung zur Demokratie stößt natürlich auf heftige theoretische Kritik in den leninistischen Reihen (53). Es entwickelt sich also von selbst, daß eine Kritik an der bolschewistischen Machtübernahme eine bestimmte Empfindlichkeit herausfordern und Anlaß zu mehreren tendenziösen Reaktionen geben würde. Rosa Luxemburgs leidenschaftlichstes Plädoyer für die Freiheit fällt gerade mit der Verurteilung des Mangels an Demokratie im leninistischen Weg zur Verwirklichung der Revolution zusammen, bei welcher Gelegenheit ihre Argumentationslinie doch beabsichtigt, sich sowohl von dieser als auch von der Perspektive Kautskys zugleich fernzuhalten (54). Die radikalere Gesinnung Lenins im Ver-

---

(53) Sie zeigt sich in direktem Widerspruch zu jedem manipulierenden Bekenntnis zu Freiheit und Demokratie, insbesondere ihrer Instrumentalisierung hinsichtlich verdinglichender politischer Handlungen, die im Grunde sie auch abschaffen möchten: "Da man andererseits die parlamentarische Demokratie nur als äußeres, die Vorbereitung des "Ausbruches" erleichterndes Mittel betrachtet, kommt man natürlich nicht zu dem logischen Schluß, daß der Kampf um die Realisierung demokratischer Formen eine notwendige und erste Aufgabe der Arbeiterklasse ist..." Politische Schriften, Bd. 3, S. 61.

(54) Lukács, der in seiner vorleninistischen Phase das Werk Rosa Luxemburgs noch hochachtet, bedauert in einer seiner apologetischen Schriften der zwanziger Jahre, daß sie sich an diejenigen anschließt, die letzten Endes vom bürgerlich-liberalen Standpunkt Kritiken am Leninismus ausüben. Gemeint ist natürlich vor allem Kautsky. Er wirft ihr "Überschätzung des organischen Elements" in der Geschichte vor, auch Überschätzung der Spontaneität, und interpretiert ihre Einstellung zur Freiheit als den anderen Strömungen der sozialistischen Bewegung zugerichtet; aber auch in diesem Sinne ist sie kritisierbar, weil in seinen Augen nicht-leninistische Positionen keine sozialistischen sind und Freiheit "konterrevolutionär" sein kann. Daher die schlagartige Schlußfolgerung, die vom höchsten Wert der Marxschen Normativität absieht und in ihm ein Detail des Sinnes der Befreiung der Arbeiterklasse - die auch als unentbehrliches Mittel ihrerseits zur Emanzipation der ganzen Menschheit gilt - ausklammert: "Die Freiheit kann (ebensowenig wie etwa die Sozialisierung) einen Wert an

gleich zu der Kautskys weicht nicht allein unbedingt davor aus, daß jener in einem umgekehrten Verhältnis zu diesem steht. Damit sie sich im wesentlichen nicht bloß in einem "auf den Kopf gestellten kapitalistischen Staat" erschöpft, muß die sozialistische Vorbereitungsetappe auf die klassenlose Gesellschaft trotz allerlei Hindernisse die Freiheit emporheben: "Es ist die historische Aufgabe des Proletariats, wenn es zur Macht gelangt, an Stelle der bürgerlichen Demokratie sozialistische Demokratie zu schaffen, nicht jegliche Demokratie abzuschaffen. Sozialistische Demokratie beginnt aber nicht erst im gelobten Lande, wenn der Unterbau der sozialistischen Wirtschaft geschaffen ist, als fertiges Weihnachtsgeschenk für das brave Volk, das inzwischen treu die Handvoll sozialistischer Diktatoren unterstützt hat. Sozialistische Demokratie beginnt zugleich mit dem Abbau der Klassenherrschaft (...) Sie ist nichts anderes als Diktatur des Proletariats." (55).

In ihrem marxistischen Gedanken verspricht Rosa Luxemburg der Arbeiterklasse viel weniger, als sie eigentlich von ihr erwartet. Und dies ist alles in allem nicht weniger als das gigantische Unternehmen der Selbstbefreiung. Nur die unzählbare Menge lohnempfangender Menschen kann gemeinsam eine solche epopäische Aufgabe auf den Schultern

---

(54f) sich darstellen. Sie hat der Herrschaft des Proletariats, nicht aber diese ihr zu dienen." Lukács, Kritische Bemerkungen über Rosa Luxemburgs "Kritik der russischen Revolution" (1922), in:Geschichte und Klassenbewußtsein, Darmstadt und Neuwied, 1979, S. 450; vgl. auch ebd., S. 430f, 436, 447ff.

(55) Rosa Luxemburg, Politische Schriften, Bd. 3, S. 139.

tragen: die bisherige gesellschaftliche Misere in jene ausbeutungs- und herrschaftslose Ordnung zu verwandeln, in der das Ganze der menschlichen Wesenskräfte blühen kann. Keine politische Partei, keine selbsternannte Führerschaft oder Elite wissenschaftlich erleuchteter sozialer Planer ersetzt dieses kollektive Subjekt. Die Geschichte kennt aber keine a priori festgelegte Termine und Methoden der Emanzipation der Menschheit, und diese wartet immer noch auf ihre Verwirklichung. Der Sozialismus bleibt nach wie vor, um mit Bloch zu reden, im "Horizont der realen Möglichkeit", und über ihn hinaus das Reich der Freiheit. Weil er aber gerade ein Mögliches ist, kann sein historischer Verwirklicher von der Verantwortung nicht stillschweigend ausgeschlossen werden. Das Reich der Freiheit wird aus dem absterbenden Reich der Unfreiheit, d.h. des Arbeitszwangs hervorgehen. Seine Entstehung wird doch um so leichter sein, je weiter man bereits heute im Fortschritt der Freiheit auf ethisch-politischer Ebene ist, was in der vorhandenen, kapitalistischen Welt die beste Grundlage in der vielkritisierten und -verachteten historischen Erscheinung der bürgerlichen Rechte und Freiheiten hat. Worin die große Einsicht vor allem Rosa Luxemburgs besteht: daß der Sozialismus entweder demokratisch sein wird, oder er wird einfach keiner sein.

*

Literaturverzeichnis

Adorno, T.W., Negative Dialektik, Frankfurt, 1982.

Althusser, L., Lenin und die Philosophie, Hamburg, 1974.

Aristoteles, Metaphysik, Hamburg, 1978.

Avineri, S., The social and political thougt of Karl Marx, Cambridge, 1968.

Balibar, E., Cinq Études du matérialisme historique, Paris, 1975.

Benjamin, W., Zur Kritik der Gewalt, Frankfurt, 1981.

Bloch, E., Geist der Utopie, 2. Fassung (=GU), Gesamtausgabe (=GA), Bd. 3, Frankfurt 1977.

ders., Erbschaft dieser Zeit (=EZ), GA, Bd. 4.

ders., Das Prinzip Hoffnung (=PH), GA, Bd. 5.

ders., Naturrecht und menschliche Würde (=NRMW), GA, Bd. 6.

ders., Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz (=MP), GA, Bd. 7.

ders., Subjekt - Objekt (=SO), GA, Bd. 8.

ders., Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie (=PhA), GA, Bd. 10.

ders., Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz (=PoM), GA, Bd. 11.

ders., Tübinger Einleitung in die Philosophie (=TE), GA, Bd. 13.

ders., Experimentum Mundi (=EM), GA, Bd. 15.

ders., Tendenz - Latenz - Utopie (=TLU), Ergänzungsband zur GA, Frankfurt, 1978.

Bloch, K. und Reif, A. (Hg), Denken heißt Überschreiten, Köln/Frankfurt, 1978.

Bobbio, N., Da Hobbes a Marx, Napoli, 1971.

Bottigelli, E., La génèse du socialisme scientifique, Paris, 1967.

Braun, E., Das naturrechtliche Fundament der klassischen politischen Ökonomie,
in: Ernst Blochs Wirkung - Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag, Frankfurt, 1975.

Buhr, M., Der religiöse Ursprung und Charakter der Hoffnungsphilosophie E. Blochs,
in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 4, 1958, S. 576ff.

ders., Kritische Bemerkungen zu Ernst Blochs Hauptwerk "Das Prinzip Hoffnung", in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 4, 1960, S. 365ff.

Cassirer, E., Kants Leben und Lehre, Berlin, 1918.

Cerroni, U., Marx und das moderne Recht, Frankfurt, 1974.

Christen, A. Ernst Blochs Metaphysik der Materie, Bonn, 1979.

Chomsky, N., Über Erkenntnis und Freiheit, Frankfurt, 1973.

Colletti, L., Bernstein und der Marxismus der zweiten Internationale, Frankfurt, 1971.

ders., Marxismus und Dialektik, Frankfurt/Berlin/Wien, 1977.

Cornu, A., Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. Bd. I, Berlin (Ost), 1954. Bd. II, Berlin (Ost), 1962.

Dahrendorf, R., Marx in Perspektive, Hannover, 1952.

Della Volpe, G., Rousseau und Marx, Neuwied, 1975.

Dutschke,R., Versuch, Lenin auf die Füße zu stellen, Berlin, 1974.

ders., Im gleichen Gang und Feldzugsplan, in: Materialien zu Ernst Blochs 'Prinzip Hoffnung', Hrg. von B. Schmidt, Frankfurt, 1978.

Eisler, R., Kant-Lexikon, Berlin, 1930.

Engels, F., Anti-Dühring, MEW, Bd. 20, Berlin, 1973.

ders., Dialektik der Natur, MEW, Bd. 20, Berlin, 1973.

ders., Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, MEW, Bd. 21, Berlin, 1962.

ders., Einleitung zu Marx' "Der Bürgerkrieg in Frankreich", MEW, Bd. 22, Berlin

ders., Einleitung zu Marx' "Die Klassenkämpfe in Frankreich", MEW, Bd. 22, Berlin

ders., Brief an F.A. Lange vom 29.3.1865, MEW, Bd. 31, Berlin, S. 466.

Erckenbrecht, U., Das Geheimnis des Fetischismus, Frankfurt, 1976.

Euchner, W., Einleitung zu Lockes "Zwei Abhandlungen über die Regierung, Frankfurt, 1967.

ders., Egoismus und Gemeinwohl, Frankfurt, 1973.

Fahrenbach, H., Befreiung als praktisches Problem der Freiheit, in: Freiheit, theoretische und praktische Aspekte, Hrg. von J. Simon, Freiburg und München, 1977.

ders., Zukunftsforschung und Philosophie der Zukunft, in: Ernst Blochs Wirkung - Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag, Frankfurt, 1975.

ders., Philosophie und marxistische Theorie im Denken Ernst Blochs, in: Praxis International, Vol. 1, 1981, Nr. 4, S. 401ff.

Fetscher, I., Rousseaus politische Philosophie, Frankfurt, 1981.

ders., Von Marx zur Sowjetideologie, Frankfurt/Berlin/München, 1977.

ders., Kritik des technischen Verstands, in: Materialien zu Ernst Blochs 'Prinzip Hoffnung', Hrg. von B. Schmidt, Frankfurt, 1978.

Fuchs, K., Über die Kategorie Möglichkeit und die Entwicklungsstufen der Materie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 4, 1972, S. 410ff.

Garaudy, R., Perspectives de l'homme, Paris, 1959.

Gekle, H., (Hrg), Abschied von der Utopie?, Frankfurt, 1980.

Giannotti, J.A., Origens da dialética do trabalho, S. Paulo, 1966.

Goldmann, L., Sciences humaines et philosophie, Paris, 1952.

Gough, J.W., John Lockes political philosophy, Oxford, 1973.

Gramsci, A., Philosophie der Praxis, hrg. von G. Riechers, Frankfrut, 1967.

ders., Il materialismo storico e la filosofia de Benedetto Croce, 1953.

Gruppi, L., Gramsci - Philosophie der Praxis und die Hegemonie des Proletariats, Hamburg, 1977.

Habermas, J., Theorie und Praxis, Frankfurt, 1978.

ders., Philosophisch-politische Profile, Frankfurt, 1971.

ders., Erkenntnis und Interesse, Frankfurt, 1973.

ders., (Hrg.), Antworten auf Herbert Marcuse, Frankfurt, 1969.

Haug, W.F., Für eine materialistisch-dialektische Begründung des dialektischen Materialismus, in: Das Argument, Nr. 108, Berlin, 1978.

Hegel, G.W.F., Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt, 1980.

Heidegger, M., Brief über den Humanismus, in: Wegmarken, Frankfurt, 1978,

Heller, A., Hypothese über eine marxistische Theorie der Werte, Frankfurt, 1982.

ders., The legacy of Marxian ethics today, in: Praxis International, vol. 2, Nr. 4, 1982.

ders. u.a., Die Seele und das Leben, Frankfurt, 1977.

Henry, M., Marx - Une philosophie de la realité, Paris, 1976.

Holz, H.H., Logos spermatikos, Darmstadt, 1975.

ders., Strömungen und Tendenzen im Neomarxismus, München, 1972.

ders., Unterwegs zum möglichen Menschen, in: Denken heißt Überschreiten, hrg. von K. Bloch und A. Reif, Köln/Frankfurt, 1978.

ders., Einsatzstellen der Ontologie des Noch-Nicht-Seins, in: Materialien zu Ernst Blochs 'Prinzip Hoffnung', hrg. von B. Schmidt, Frankfurt, 1978.

Honneth, A. und Jaeggi, U., Theorien des historischen Materialismus, Frankfurt, 1977.

ders., Moral Consciousness and class domination, in: Praxis International, Vol. 2, Nr. 1, 1982.

Horkheimer, M., Egoismus und Freiheitsbewegung, in: Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie, Frankfurt, 1979.

Horster, D., Bloch zur Einführung, Hannover, 1977.

ders., Marx und Bloch, in: Es muß nicht immer Marmor sein, hrg. von J. Perels und J. Peters, Berlin, 1975.

Hyppolite, J., Études sur Marx et Hegel, Paris, 1955.

Kamenka,. E., The ethical foundations of Marxism, London, 1962.

ders., (Hrg.) Human rights, London, 1978.

Kangrga, M., Die Freiheit als erkannte Notwendigkeit, in: Praxis, Nr. 4, 1965, S. 473ff.

ders., Sozialismus und Ethik, in: Praxis, Nr. 4, 1966, S. 379ff.

ders., Ethik und Freiheit, in: Praxis, Nr. 3/4, 1970, S. 469-557.

ders., Entfremdung und Verdinglichung in Marxens Werk, in: Jugoslawien denkt anders, Hrg. von R. Supek und B. Bosnjak, Wien, 1971.

Kant, I., Kritik der reinen Vernunft, Hamburg, 1976.

ders., Kritik der praktischen Vernunft, Hamburg, 1974.

ders., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Hamburg, 1965.

ders., Metaphysik der Sitten, Hamburg, 1966.

ders., Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, 1. Teil (Werkausgabe Bd. XI), Frankfurt, 1981.

Kautsky, K., Ethik und materialistische Geschichtsauffassung, Stuttgart, 1906.

ders., Die Diktatur des Proletariats, Wien, 1918.

Kimmerle, H., Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung, Bonn, 1974.

Kojève, A., Introduction à la lecture de Hegel, Paris, 1971.

Korsch, K., Marxismus und Philosophie, Frankfurt, 1969.

ders., Karl Marx, Hamburg, 1981.

Lefèbvre, H., Kritik des Alltagslebens, Bd. I, München 1974, Bd. II und Bd. III, München, 1975.

ders., Der dialektische Materialismus, Frankfurt, 1966.

ders., Problèmes actuels du Marxisme, Paris, 1970.

Lefort, C., Elément d'une critique de la bureaucratie, Paris, 1979.

Lenin, W.I., Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus,
in: Ausgewählte Werke, Bd. I, Berlin, 1961.

ders., Was tun?, In: Ausgewählte Werke, Bd. I, Berlin, 1961.

ders., Zwei Taktiken der Sozialdemokratie in der demokratischen Revolution,
in: Ausgewählte Werke, Bd. III, Berlin, 1961.

ders., Staat und Revolution,
in: Ausgewählte Werke, Bd. II, Berlin, 1976.

ders., Die proletarische Revolution und der Renegat Kautsky,
in: Ausgewählte Werke, Bd. III, Berlin, 1961.

ders., Materialismus und Empiriokritizismus, Werke, Bd. 14, Berlin, 1968.

Locke, J., Zwei Abhandlungen über die Regierung, Hrg. von W. Euchner, Frankfurt, 1967.

Ludes, P., Der Begriff der klassenlosen Gesellschaft bei Marx, Frankfurt, 1979.

Lukács, G., Geschichte und Klassenbewußtsein, Darmstadt/Neuwied, 1979.

ders., Politische Aufsätze I (Taktik und Ethik), Hrg. von J. Kammler und F. Benseler, Darmstadt/Neuwied, 1975.

ders., Politische Aufsätze III - Organisation und Illusion, Hrg. von J. Kammler und F. Benseler, Darmstadt/Neuwied, 1977.

Luxemburg, R., Politische Schriften, Bd. I und II, Hrg. von O. Flechtheim, Frankfurt/Wien, 1966.

dies., Politische Schriften, Bd. III, Hrg. von O. Flechtheim, Frankfurt, 1975.

Macpherson, C.B., Die politische Theorie des Besitzindividualismus, Frankfurt, 1967.

ders., Democratic Theory: Essays in Retrieval, Oxford, 1973.

ders., The real world of democracy, Oxford, 1966.

Marcuse, H., Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt, 1969.

ders., Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, Neuwied, 1964.

ders., Versuch über die Befreiung, Frankfurt, 1969.

ders., Konterrevolution und Revolte, Frankfurt, 1973.

ders., Vernunft und Revolution, Neuwied/Berlin, 1962.

ders., Der eindimensionale Mensch, Neuwied/Berlin, 1967.

Mandel, E., Antizipation und Hoffnung als Kategorien des historischen Materialismus,
in: Denken heißt Überschreiten, Hrg. von K. Bloch und A. Reif, Köln/Frankfurt, 1978.

Marković, H., Dialektik der Praxis, Frankfurt, 1968.

ders., Philosophie und Revolution, Frankfurt, 1971.

Markum, S., Ernst Bloch, Hamburg, 1977.

Mészáros, I., Der Entfremdungsbegriff bei Marx, München, 1973.

Marx, K., Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW, Bd. 1, Berlin, 1978.

ders., Zur Judenfrage, MEW, Bd. 1, Berlin, 1978.

ders., Debatten über die Preßfreiheit, MEW, Bd. 1, Berlin, 1978.

ders., Thesen über Feuerbach, MEW, Bd. 3, Berlin, 1978.

ders., Das Elend der Philosophie, MEW, Bd. 4, Berlin, 1971.

ders., Die Klassenkämpfe in Frankreich, MEW, Bd. 7, Berlin, 1964.

ders., Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte, MEW, Bd. 8, Berlin, 1960.

ders., Zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin, 1974.

ders., Das Kapital, Bd. I, MEW, Bd. 23, Berlin, 1969.

ders., Das Kapital, Bd. III, MEW, Bd. 25, Berlin, 1979.

ders., Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf), Berlin, 1974.

ders., Brief an L. Kugelmann vom 11.7.1868, MEW, Bd. 32, Berlin, 1965.

ders., Kritik des Gothaer Programms, MEW, Bd. 19, Berlin, 1972.

ders., Der Bürgerkrieg in Frankreich, MEW, Bd. 17, Berlin, 1964.

ders., Auszüge aus James Mills Buch 'Eléments d'économique politique', MEW, Ergänzungsband, I. Teil, Berlin, 1977.

ders., Ökonomisch-politische Manuskripte aus dem Jahre 1844, MEW, Ergänzungsband, I. Teil, Berlin, 1977.

Marx, K./Engels, F., Die heilige Familie, MEW, Bd. 2, Berlin, 1959

dies., Die deutsche Ideologie, MEW, Bd. 3, Berlin, 1978.

dies., Manifest der kommunistischen Partei, MEW, Bd. 4, Berlin, 1971.

Merleau-Ponty, M., Humanisme et terreur, Paris, 1947.

ders., Le aventures de la dialectique, Paris, 1955.

Moore, B., Über Forschritt, Revolution und Freiheit, in: Zur Geschichte der politischen Gewalt, Frankfurt, 1969.

Müller, W., Der marxistische Freiheitsbegriff, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 4, 1982, S. 481ff.

Münster, A., Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch, Frankfurt, 1975.

ders., Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch, Frankfurt, 1982.

Negt, O., Ernst Bloch - Der deutsche Philosoph der Oktoberrevolution,
in: Ernst Blochs Wirkung - Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag, Frankfurt, 1975.

ders., Keine Demokratie ohne Sozialismus, kein Sozialismus ohne Demokratie,
in: Das Argument, Nr. 98, 1976.

ders., Rosa Luxemburg. Zur materialistischen Dialektik von Spontaneität und Organisation,
in: Rosa Luxemburg oder die Bestimmungen des Sozialismus, Hrg. von C. Pozzoli, Frankfurt, 1974.

Oelmüller. W., Was ist Aufklärung?,Düsseldorf, 1972.

Oiserman, T.I., Determinismus und Freiheit,
in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 12, 1971, S. 1460ff.

ders., Die Entstehung der marxistischen Philosophie, Berlin (Ost), 1965.

Paton, H.J., Der kategorische Imperativ, Berlin, 1962.

Petrović, G., Wider den autoritären Marxismus, Frankfurt, 1969.

Pozzoli, C., Rosa Luxemburg oder die Bestimmungen des Sozialismus, Frankfurt, 1974.

Reinicke, H., Materie und Revolution, Frankfurt, 1974.

Rousseau, J.J., Oeuvres Complètes, Bd. 3, Hrg. von B. Gagnebin und M. Raymond,Paris, 1966.

Russel, B., Wege zur Freiheit, Frankfurt, 1971.

Sartre, J.P., Matérialisme et Révolution,
in: Situations III, Paris, 1949.

ders., Marxismus und Existentialismus, Hamburg, 1971.

Schmidt, A., Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt, 1978

ders., Anthropologie und Ontologie bei Ernst Bloch,
in: Merkur, Nr. 2, 1981.

Schmidt, B., (Hrg), Materialien zu Ernst Blochs "Prinzip Hoffnung", Frankfurt, 1978.

Spinoza, B., Ethik, Darmstadt, 1978.

Starobinski, J., Jean-Jaques Rousseau. La transparence et l'obstacle, Paris, 1971.

Stojanović, S., Kritik und Zukunft des Sozialismus, München, 1970.

ders., Geschichte und Parteibewußtsein, 1978.

Vorländer, K., Kant und Marx, Tübingen, 1926.

Vranicki, P., Geschichte des Marxismus (2 Bde), Frankfurt, 1972 und 1974.

Widmer, P., Die Anthropologie Ernst Blochs, Frankfurt, 1974.

Wolff, R.P., Moore, B. und Marcuse, H., Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt, 1970.

Zivotić, M., Proletarischer Humanismus, München, 1972.

Zudeick, P., Die Welt als Wirklichkeit und Möglichkeit, Bonn, 1980.

Lebenslauf

Als Sohn des Gymnasiallehrers Nestor Bicca und seiner Ehefrau Maria de Lourdes Bicca wurde ich, Luiz Eduardo Bicca, am 10. Oktober 1951 in Rio de Janeiro, Brasilien, geboren.
Meine Schulbildung erhielt ich in Rio de Janeiro von 1956 bis 1962 (Grundschule), anschließend von 1963 bis 1966 (Gymnasium, 1. Zyklus) und von 1967 bis 1969 (Gymnasium, 2. Zyklus).
1971 begann ich mit dem Studium der Volkswirtschaft an der Universidade Federal Fluminense und 1972 mit dem Studium der Philosophie an der Universidade Católica do Rio de Janeiro, beide 1976 abgeschlossen.
Von 1976 bis 1978 Magister in Philosophie an der Universidade Católica do Rio de Janeiro.
Seit dem Wintersemester 1980/81 Doktorand am Philosophischen Seminar in Tübingen.

Tübingen, im Wintersemester 1983/84